المركز القومى للترجمة

مَوسوعة علم الإنسان

المفاهيم والمصطلحات الأنثروبولوجية

تأليف: شارلوت سيمور - سميث



الطبعة الثانية

ترجمة مجموعة من أساتذة علم الاجتماع
بإشراف محمد الجوهرى

المشروع القومى للترجمة

2/61

موسوعة علم الإنسان

المفاهيم والمصطلحات الأنثروبولوجية

المركز القومى للترجمة
إشراف: جابر عصفور

- العدد: ٢/٦١
- موسوعة علم الإنسان
- المفاهيم والمصطلحات الأنثروبولوجية
- شارلوت سيمور - سميث
- نخبة
- محمد الجوهرى
- الطبعة الثانية ٢٠٠٩

هذه ترجمة كتاب :

PALGRAVE DICTIONARY OF ANTHROPOLOGY, 1st EDITION
BY: CHARLOTTE SEYMOUR-SMITH

شارع الجبلاية بالأوبرا - الجزيرة - القاهرة ت: ٢٧٣٥٤٥٢٤ - ٢٧٣٥٤٥٢٦ - فاكس : ٢٧٣٥٤٥٥٤

EL- Gabalaya st., Opera House, El Gezira, Cairo
e.mail:egyptcouncil@yahoo.com Tel.: 2735424 – 2735426
Fax: 27354554

موسوعة علم الإنسان

المفاهيم والمصطلحات الأنثروبولوجية

تأليف

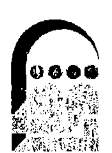
شارلوت سيمور - سميث

ترجمة

علياء شكري
أحمد زايد
سعاد عثمان
علي محمد المكاوي
مني الفرنواني
هناء الجوهري
فوزي عبدالرحمن
محمد عبدالحميد إبراهيم
محمود عودة
طلعت لطفي
نجوى عبدالحميد
عدلي السمري
محمود عبدالرشيد
فاتن أحمد علي
محمد علي إبراهيم
سعيد المصري

مراجعة وإشراف

محمد الجوهري



٢٠٠٩

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشئون الفنية

سيمور – سميث ، شارلوت
موسوعة علم الإنسان : المفاهيم والمصطلحات الأنثروبولوجية / تأليف : شارلوت سيمور – سميث ، ترجمة : علياء شكرى وآخرون ، مراجعة وإشراف : محمد الجوهرى
ط٢ ـ المركز القومى للترجمة ، ٢٠٠٩
٦١٢ ص ، ٢٤ سم
١ – الأنثروبولوجيا ـ الموسوعات
(أ) شكرى ، علياء (مترجم مشارك)
(ب) الجوهرى ، محمد (مراجع ومشرف)
٢ – العنوان ٣٠١,٠٣

رقم الإيداع ٣٤٨٥ / ٢٠٠٩
الترقيم الدولى : I.S.B.N - 978-977-479-047-8
طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

الفهرس

تقديم الترجمة العربية. بقلم : محمد الجوهرى 7

مقدمة المؤلفة 57

شكر وتقدير 59

مواد الموسوعة مرتبة حسب الأبجدية العربية 61

قائمة المراجع المختارة 656

قائمة المصطلحات الواردة فى الموسوعة مرتبة حسب الأبجدية الأفرنجية

وأمام كل منها مقابله العربى

تقديم الترجمة العربية

بقلم : محمد الجوهرى

أولاً: تيار الأنثروبولوجيا النقدية وهذه الموسوعة

١- البدايات النقدية.

٢- ملامح الحركة النقدية المعاصرة.

٣- الموضوع الأنثروبولوجى فى إطاره العالمى.

٤- الحديث عن التنمية.

٥- الاطلاع الجيد على التراث الأنثروبولوجى لمجتمعات العالم الثالث.

٦- أوهام الوحدة والتجانس وحقائق التعدد والاختلاف.

٧- حوار مع المدارس الفكرية الكبرى المعاصرة. ٨-من الوظيفية إلى الماركسية.

ثانياً: هذه الموسوعة فى إطار حركة الترجمة إلى العربية فى الأنثروبولوجيا

ثالثاً: هذه الترجمة

خاتمة

* * *

هذا الكتاب الذى نقدم للقارئ العربى ترجمته إلى العربية ثمرة ناضجة من ثمار التيار النقدى المعاصر فى علم الأنثروبولوجيا (علم الإنسان، أو علم

الإناسة). وسوف يتبين القارئ أن مواد هذه الموسوعة تطبيق فعلى لآراء الأنثروبولوجيا النقدية، وتدعيم لمواقفها، وتأكيد لمبادئها وأسسها. لذلك أحسست أن من واجبى أن أقدم لهذه الترجمة بتعريف سريع للاتجاهات النقدية فى الأنثروبولوجيا، باعتبارها تمثل الإطار الفكرى العام لهذا العمل، وبالنظر أيضاً إلى ندرة المعلومات المتاحة عنها باللغة العربية، ولأننا نأمل أن يؤدى تبنى هذا التيار النقدى الجديد إلى نهضة حقيقية للبحث الأنثروبولوجي فى مصر وعلى المستوى العربى العام.

من هنا تغطى هذه المقدمة ثلاثة موضوعات رئيسية، يدور أولها حول التعريف بالأنثروبولوجيا النقدية. ويتناول الثانى أهمية الموسوعة التى نقدمها اليوم فى إطار حركة الترجمة إلى العربية فى حقل الأنثروبولوجيا، مع اغتنام هذه الفرصة لإطلالة نقدية – أيضاً – على حركة الترجمة الأنثروبولوجية هذه، لنبين حجمها، ومجالات التغطية، ونواحى القوة وجوانب القصور، كى ننتهى إلى لفت النظر إلى الموضوعات الأنثروبولوجية الأشد احتياجاً إلى الترجمة للعربية. أما القسم الثالث من هذه المقدمة فيغطى الجوانب الفنية التى روعيت فى ترجمة هذا العمل، وتحريره، وإخراجه بالشكل الذى وصل به إلى يدى القارئ الكريم.

* * *

أولاً: تيار الأنثروبولوجيا النقدية وهذه الموسوعة

مقدمة

بدأ كاتب هذه السطور منذ أوائل الثمانينيات اهتماماً موسعاً بمتابعة الحركة النقدية فى علمى الاجتماع والأنثروبولوجيا. فقد استشعرنا على امتداد السبعينيات نشاط الحركة النقدية على الصعيد العالمى، ولم يكن من المعقول أو المقبول أن نتصور أنفسنا وطلابنا بعيدين عنها. فقد كنا نحن – أبناء مجتمعات العالم الثالث – على رأس اهتمامات الحركة النقدية، وموضوعاً محورياً من موضوعاتها.

ولم يكن هدفنا فى ذلك الوقت أن نقدم الأراء النقدية التى وجهت لتراث هذين العلمين ولممارسات المشتغلين بهما انطلاقاً من أرضية ماركسية. أى أننا لم نكن نقصد تقديم علم الاجتماع "الآخر" أو الأنثروبولوجيا "الأخرى". فقد كان مناخ الحرب الباردة السائد آنذاك لا يعرف إلا هذه الثنائية، فأنت سوسيولوجى غربى أو ماركسى، وكذلك أنت أنثروبولوجى غربى محافظ أو ماركسى تقدمى... إلخ. لهذا أردنا متابعة الحركة النقدية الحقة التى صدرت من داخل العلم الغربى (البورجوازى – بمصطلح الأمس) ومن على أرضيته، وبأقلام بعض أبنائه، وتأسيساً على رؤى المجتمع الغربى نفسه. لأن العلم الآخر معروف لنا، وإن كان بشكل غير مكتمل (ولكن هذه قصة أخرى).

وقد أثمر هذا الاهتمام فى ذلك الوقت رسالتين تناولت إحداهما الاتجاهات النقدية فى علم الاجتماع الغربى أعدها أحمد زايد تحت إشراف كاتب هذه

السطور لنيل درجة الماجستير فى علم الاجتماع من كلية آداب القاهرة، نشرت بعدها بوقت قصير فى كتاب[١].

أما الرسالة الثانية فقد قدمها السعيد صابر المصرى لنيل درجة الماجستير فى الأنثروبولوجيا بعد عشر سنوات من البحث فى الموضوع، وأجيزت فى عام ١٩٩٢ من قسم الاجتماع بنفس الكلية عن: "الأنثروبولوجيا النقدية والتحولات النظرية والمنهجية" تحت إشراف كاتب هذه السطور.

ثم اجتهد كاتب هذه السطور بعد فترة غير بعيدة فى بلورة هذه التوجهات النقدية وتطويرها ومتابعتها على خلفية البحوث المصرية، فكان البحث الذى أعده تحت عنوان: "قراءة نقدية فى تاريخ علم الاجتماع فى مصر"، وعرض فى المؤتمر الذى نظمته جامعة الكويت لمناقشة أوضاع علم الاجتماع فى الوطن العربى (عام ١٩٨٤)، ثم نشر بعدها بسنوات[٢].

وخلال العقدين الأخيرين جرت تحت الجسر مياه كثيرة، فنشط البعض، وتكاسل البعض، وحالت ظروف العمل بين البعض وبين متابعة النشاط الأكاديمى الخالص. ولكننا عدنا أخيراً إلى استئناف المهمة المقدسة. وها نحن نبدأ بتقديم ترجمة هذه الموسوعة، استدراكاً لما فات من تقصير، ولبناء جسر قوى بين علمائنا ومثقفينا ذوى الاهتمام بالأنثروبولوجيا، وبين ما يجرى على ساحة العلم فى العالم الكبير على اتساعه فى الشهور القليلة المتبقية من القرن العشرين.

---

(١) أحمد زايد، **الاتجاهات النقدية فى علم الاجتماع**، رسالة ماجستير، صدرت فى كتاب لصاحب الرسالة تحت عنوان: علم الاجتماع بين الاتجاهات الكلاسيكية والنقدية، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨١.

(٢) محمد الجوهرى، **قراءة نقدية فى تاريخ علم الاجتماع فى مصر**، منشور فى: **المجلة العلمية لجامعة القاهرة**، العدد الأول، القاهرة، ١٩٨٨، ص ص ١٧ ــ ٥٠.

وسوف نتبين من مطالعة الموسوعة التى بين يدى القارئ أن صاحبتها لم تغض الطرف عن التراث الماركسى، وما خلفه من تيارات وما تركه من تأثيرات أو مزاوجات (كالمزاوجات بين البنيوية والماركسية) وأخذت كل ذلك فى الاعتبار عند عرضها للموقف الراهن للعلم الأنثروبولوجى. ولكن – كما أكدت – بشكل بعيد كل البعد أولاً عن الفجاجة والتسطيح فى التعامل مع الماركسية (خاصة فى صورها الشعبية)، وثانياً عن الدوجماطيقية أو التعصب. وهو نفسه موقف أصبح الآن مرفوضاً من كل الفرقاء فى جميع الاتجاهات.

١- البدايات النقدية

لاشك أن الاستعمار – بمفهومه الكلاسيكى – قد لعب دوراً مهماً فى تطوير الدراسات الأنثروبولوجية وازدهارها، خاصة تلك التى أجريت على بلاد العالم الثالث، وتحديداً خلال الفترة التى امتدت منذ أوائل القرن وحتى قبيل الحرب العالمية الثانية.

ولكن التناقض بين الأنثروبولوجيا والاستعمار، الذى حدث فى فترة لاحقة، كان من المقدمات التى أسهمت بشكل واضح فى ظهور الفكر النقدى فى الأنثروبولوجيا. ولعلنا لا نجانب الصواب إذا قلنا إن البراعم الأولى للأنثروبولوجيا النقدية لم تبزغ على الأرض الأوروبية التى شهدت مولد العلم الأم، ولكن كان من الطبيعى أن تظهر الاجتهادات الأولى لشق عصا الطاعة على الأنثروبولوجيا الكلاسيكية (الوظيفية) فى العالم الجديد (الأمريكتين)، شمالها وجنوبها. وكانت فكرة النسبية الثقافية (كما بلورها هيرسكوفيتس) بمثابة "نقد" للحتمية الأنثروبولوجية البريطانية. كما كانت مصدراً للإلهام النقدى ورافداً مهماً من روافده. وإن كان من الأمانة أن نلفت النظر إلى أن

هـذه النـسبية الثقافيـة الأمريكيـة قـد تـراوح موقفهـا بـين الموقـف الراديكـالى المنـاهض للاسـتعمار والـذى شخـصنا بعـض ملامحـه مـن ناحيـة، والموقـف الرجعـى الـذى يـدعم الاسـتعمار الجديـد من ناحيـة أخـرى. وقد تنـاول جيـرار لكليرك هذه القضية وأقام الدليل عليها فى إطار عرضه لتطور الأنثروبولوجيا بعد الحـرب العالميـة الثانيـة، حيث أوضـح إلـى أى مدى شكلت هذه الملامـح تعارضاً مع السياسة الاستعمارية وارتباطاً بها فى نفس الوقت.

يضـاف إلـى هذا أن نفراً مـن الأنثروبولـوجيين قد أدركـوا إدراكـاً سـاطعاً معاناة علمهم مـن فجوة خطيرة بين النظرية والواقع، وهى الفجوة التـى تمثلت فى الفهم القاصـر – الذى اكتشفـوه على امتداد الخمسينيات – لمجتمعـات العـالم الثالث، وتفسير ما كانت تشهده تلك المجتمعـات آنذاك من تغيرات علـى كافة الأصـعدة، اقتصـادية، واجتمـاعية، وسياسية.

لذلك يمكن القول أن اكتشاف بعض الأنثروبولوجيين أنهم أخفقوا فـى فهم مجتمعات العالم الثالث كان رافداً أساسياً من روافد الأنثروبولوجيا النقدية وقوة محركة مهمة دفعتها خطوات كبرى إلى الأمام، ووجهت تلك الخطـوات وجهـة بعينها تحـاول تعويض مـا فـات واستكمال مـا هـو موجـود من ثغرات ونـواحـى قصـور. وكان طبيعياً ألا ينهج هذا الفكر الجديد فى دراسته لواقـع العـالم الثالث نهجاً كلاسيكياً محافظاً، ولكنـه حـاول أن يجتهد للتخلص من نزعـة المركزيـة الأوروبية ومن النظرة الدونية إلـى تلك المجتمعـات "البدائيـة" (التـى أصـبحت فيمـا بعد الحـرب العالميـة الثانيـة تـسمى المتخلفـة، أو الناميـة – تأدبـاً وتهـذيباً، وربمـا نفاقاً).

وهكـذا تأكـد علـى امتـداد الـستينيات أن الأنثروبولوجيـا الوظيفيـة بتراثهـا العـريض مـن المفـاهيم والنظريـات والـسياسات قد أخفقـت فـى فهم مجتمعـات المستعمرات السابقة، التى بدأت فى جانب من الخمسينيات، وطـوال الـستينيات

تكتسب استقلالها، بفضل حركة التحرر الوطنى. وأن تلك المفاهيم القائمة على التناغم والثبات والاتساق عاجزة عن ملاحقة التغيرات العنيفة التى أخذت تتعرض لها الدول الجديدة، بل إنها كانت دائماً فى تغير، لم تستطع عيون الباحث المحافظ أن تكشف عنه.

كما عانت الأنثروبولوجيا من هذا الميراث البغيض من التعاون مع الحكومات الاستعمارية، بشكل مباشر أو غير مباشر، واع أو غير واع. وزاد الطين بله أزمة الثقة التى نجمت عن تورط عدد من الأنثروبولوجيين فى أبحاث تستهدف ضرب الحركات الوطنية فى العالم الثالث. (انظر فى هذه الموسوعة على سبيل المثال: الأنثروبولوجيا التطبيقية). من هنا كانت الحركة النقدية فى الأنثروبولوجيا بمثابة طوق النجاة، لتراجع تلك المفاهيم المغلوطة، وتلقى الضوء على تلك السياسات المشبوهة، وتتفحص بغير قليل من النقد دور الباحثين أو أدوارهم فى تلك المجتمعات، وفى حمل رسالة هذا العلم. لقد اجتمعت الآراء على أن الأنثروبولوجيا فى أزمة، وأن هذه الأزمة متعددة المظاهر، ولكنها اختلفت فى تشخيص محور هذه الأزمة، لكى يتسنى العمل على طريق العلاج الصحيح.

٢- ملامح الحركة النقدية المعاصرة

الأنثروبولوجيا النقدية التى تتبناها وتدعمها هذه الموسوعة إطار معرفى رحب يستلهم روافد شتى من المعرفة، من داخل الأنثروبولوجيا ومن خارجها أيضاً، من العلوم الاجتماعية ومن الإنسانيات على السواء.

وتقول صاحبة الموسوعة أن الأنثروبولوجيا النقدية إنما هى: "حصيلة ذخيرة واسعة من الخبرات والاهتمامات الأنثروبولوجية التى تنهل من

الماركسية، والنقد الأدبى، وفلسفة ما بعد البنيوية، وكذلك أنثروبولوجيا ما بعد البنيوية. وهى تربط بعض جوانب تلك المدارس الفكرية ببعض التخصصات الأنثروبولوجية التقليدية". (الاقتباسات عن مادة: الأنثروبولوجيا النقدية).

ومن الملامح البارزة للأنثروبولوجيا النقدية: الدراسة الإثنوجرافية الخاصة لشعب معين عبر فترة زمنية، أو التحليل والمتابعة المستمرة لتأثيرات الدولة القومية و"النظام العالمى" على شعب معين، أو الدراية بالإثنولوجيا العالمية والقدرة على مقارنة التعميمات الإثنولوجية باستمرار ببيانات إثنوجرافية حديثة، أو الرغبة فى خوض معارك فكرية وسياسية مختلفة دفاعاً عن شعوب معينة تناضل من أجل الاستقلال، أو من أجل تحقيق ظروف أكثر إشباعاً إيكولوجياً، أو اقتصادياً، أو سياسياً، أو اجتماعياً، أو ثقافياً.

والأنثروبولوجيا النقدية تقبل وتقدر أوجه الكمال الداخلى للنسق الثقافى – البناء – وتسعى إلى إلقاء الضوء عليها، ولكن دون أن تفترض فى هذا النسق التجانس، أو الوظيفية، أو الحفاظ على الماضى، أو كونه نتيجة للهامشية أو أنه صنيعة نسق مسيطر. وهى ترفض استخدام مصطلحات تنطوى على دلالة عنصرية أو تعصب لنوع (الرجال والنساء)، أو الإيحاء بمكانة متدنية (مثل "ثقافة بدائية"، "مجتمع بدائى"، "متوحشين"). وتحافظ على الحساسية المتصلة بوجهات نظر وآراء الأقليات العرقية.

وتشير موسوعة الأنثروبولوجيا إلى أن الأنثروبولوجيا النقدية تعترف على سبيل المثال بالاتجاهات نحو إطلاق التعميمات القائلة بأن شعباً معيناً ثقافته قبلية، أو أن البدائيين يؤمنون بالخرافات، أو أن البارانويا سمة ثقافية عند شعب معين... إلخ. تلك أحكام حادة وقوية يمكن للاتجاهات النقدية أن تتقبلها وتتفهمها ولكن هذه الاتجاهات النقدية نفسها تحاول أن توضح كيف تستطيع

الأنثروبولوجيا عن غير عمد أن تنقل للقارئ العادى صورة عالم المتوحشين الذين يعانون الانسحاق أمام "الحضارة الأرقى".

فالأنثروبولوجيا النقدية لها اهتمامات نحو الداخل، أى نحو موضوعات علمية، ولها بالمثل اهتمامات خارجية، موجهة نحو أمور تشغل الإنسانية. فهى تقبل التنوع الثقافى والعرقى والفردى بوصفه عنصراً أساسياً فى الطبيعة الإنسانية. وهى تعتبر التحكم مركزياً من أجل الإبقاء على التنوع الثقافى أو من أجل تحقيق التجانس الثقافى يمكن أن يمثل اعتداء على الحرية الإنسانية التى تتطلب الرقابة والرعاية باستمرار.

وتؤكد صاحبة الموسوعة فى عرضها للاتجاهات النقدية الحديثة أنها تقبل وجود فرصة للتكيف الثقافى، ولكن بدون اتجاهات تفرض التكيف أو التمثل فرضاً. كما تقبل التعددية الثقافية، ولكن دون فرض نظام مركزى للتقسيم والعزلة، على نحو ما كان يفعل نظام الفصل العنصرى السابق فى جنوب أفريقيا. هذه الأنثروبولوجيا الجديدة تفترض أيضاً أن التحولات الثقافية يمكن أن تحدث على أى مستوى لأى نسق فى أى وقت، وأن الحاجة لإيضاح عناصر التغير وعناصر الاستمرار تمثل بالقطع نقطة من نقاط الخلاف. وهى ترى أن عدم الاتساق، والسخرية، والتناقض الظاهرى، والتعارض، وتناقض المبادئ تمثل جميعاً جزءاً من الظرف الإنسانى، ولكنها ليست دليلاً على تحلل أو تفكك المجتمع أو الثقافة.

وتوضح شارلوت سيمور سميث أن الأنثروبولوجيا النقدية تسعى إلى إثارة تساؤلات جديدة حول المجتمع والثقافة، كما تسعى إلى الإجابة عنها بطريقة تخدم فهم شعوب العالم على اختلافها، والإسهام فى إحياء وتجديد الطابع الإنسانى والعلمى للأنثروبولوجيا الثقافية، ومواجهة الظلم والصور

النمطيـة الـشائعة فـى الـدول القوميـة، والـصناعة، وغيرهـا مـن التكوينـات الـسياسية والاقتـصادية المـسيطرة، والالتـزام بـالرقى الكامـل فـى الحفـاظ علـى الاحترام الواجب للثقافات المضيفة التى تجرى فيها بحوثها.

هذا النوع من الأنثروبولوجيا، الذى يركـز علـى النظـرة الكليـة فـى العمـل الأنثروبولـوجى قـد يجـد نفـسه خـصماً لكـل مـن النقـد الاجتمـاعى العـام والإثنوجرافيا القياسية. وهى لم تستطـع – حتى الآن – أن تحقق لنفسها مكانـة بارزة فى الولايات المتحدة، وإنمـا ازدهرت فـى بلاد أمريكا اللاتينيـة، فضلاً عن عدد من الإسهامات المهمة فى بعض البلاد الأوروبيـة، كمـا توضـح ذلك بجلاء القائمـة الببليوجرافيـة التـى يجدها القـارئ منـشورة بلغاتها الأصلية فـى آخر هذه الموسوعة.

وتنبهنا صاحبة الكتاب إلى أنه لا يجوز الخلط بين الأنثروبولوجيا النقديـة وبين كتابـات ومحاضرات الـرحلات المصورة ذات التوجـه الرومانـسى التـى تـدافع عن مزيـد مـن التفهم لشعوب العـالم الثالـث، أو تـدعو إلـى دعـم سـكانها الأصـليين (كـالهنود الحمـر مـثلاً) وحمـايتهم لأهـداف سياسـية معينـة. وبغض النظـر عـن تعـدد وتنـوع الاتجاهـات النظريـة والفكريـة داخـل الأنثروبولوجيـا النقدية، فإنها فى مجملها تلتزم بالاحترام الواجب لأجزاء من النظرية والمنهـج الإثنولوجى والأنثروبولوجى الاجتمـاعى. وتراهـا وسيلة صـالحة للفهم النقدى لعلاقـات الـسيطرة وتعـدد الجوانـب والرقـى لـدى شـعب معين، وكذلك علاقـات السيطرة التى تفرض على هذا الشعب بناء معيناً.

تلـك هـى الملامـح البـارزة لحركـة الأنثروبولوجيـا النقديـة، كمـا بلورتـها صـاحبة هذه الموسـوعة، والتـى تنطلـق منـها محاولـة فـى كل مناسـبة أن تـثمن آراءها وتبرزها، ولكـن دون أن تغمط كافـة الآراء والاتجاهـات الأخـرى حقهـا فى أن تحتل مكانها بوصفها صلب كلاسيكيات هذا العلم.

وسوف أحاول فى الصفحات التالية أن أفصل هذه الصورة العامة، وأزيدها اتضاحاً واكتمالاً من واقع حديث المؤلفة فى مختلف مواد الموسوعة.

٣- الموضوع الأنثروبولوجى فى إطاره العالمى

يمكن القول بأن هذه الموسوعة تصحح مرة واحدة وإلى الأبد الصورة التقليدية الرديئة للأنثروبولوجيا، التى كانت طليعة علمية للمستعمر فى البلاد المغلوبة على أمرها تمهد له الطريق، وتدرس معالم البنية الاجتماعية، بما يؤمن السيطرة على قواعدها ودق الأسافين فيها عند الحاجة لإحداث التصدع فيها ثم العمل على نسفها إذا لزم الأمر.

إن الأنثروبولوجيا التى نطالعها فى هذه الموسوعة تغسل يديها من هذه المهمة القذرة، وتسجل فى كل جزئية إدانة للمستعمر وللدور الاستعمارى، كما تلقى فى كل مناسبة – مهما كانت ضئيلة أو شاردة – ضوءاً على الاستعمار الجديد يفضحه، ويلفت إليه، ويهتكه لمن يشاء أن يمسك بتلابيبه ويتصدى له.

ذلك أنه لا يجوز لموسوعة أنثروبولوجية يدور الجانب الأكبر من بحوثها فى مجتمعات تقليدية وبسيطة وأولية... إلخ. أن تتجاهل الإطار العالمى الذى تعيش فيه تلك المجتمعات من استعمار (قديم وجديد) وتبعية وغير ذلك. لهذا لا نفاجأ عندما نلمس فى كل مواد القاموس نبرة هادئة عالمة تسعى إلى فضح الاستعمار وآثاره فى تخلف تلك المجتمعات، ثم حرص القوى الاستعمارية على تكبيل تلك المجتمعات بعد خروج الاستعمار بنظام دولى جديد يقوم على سيطرة المركز على الأطراف، ويكرس هذه التبعية بنقلها إلى المجال الاقتصادى، لأن الاقتصاد هو النسق المهيمن الذى يدير السياسة ويصبغ الثقافة، ويمثل محور النسق العالمى الجديد.

ونلمس هذه النظرة فى حديث المؤلفة عن الاستعمار (انظر مادة: الاستعمار). فبعد أن تتناول علاقة الأنثروبولوجيا بالإدارة الاستعمارية، وتقيم الدور الذى لعبه علماء الأنثروبولوجيا فى هذا الصدد، والشد والجذب بين أصحاب الأكاديمية ومتطلبات الإدارة اليومية تقول: "... ومع أن التأثير الحقيقى للأنثروبولوجيا على تطوير السياسات الاستعمارية كان سطحياً، إلا أن هذا الاتجاه غير النقدى للأنثروبولوجيين، تجاه الاستعمار وبناء القوى الاستعمارية الجديدة، قد أدى إلى ظهور حركة الأنثروبولوجيا النقدية فى السبعينيات، والتى بلغت ذروتها بمطالبتها بتخليص الأنثروبولوجيا من الصبغة الاستعمارية، ولم تتركز انتقادات هذه الحركة على الدور التاريخى للاستعمار فى تطوير الأنثروبولوجيا فحسب، بل تطرقت أيضاً إلى الادعاء باستمرار كثير من الأنثروبولوجيين فى أداء دور خفى فى الحفاظ على القوى الاستعمارية الجديدة أو الإمبريالية. كما أشاروا أيضاً إلى أن "المجتمعات البدائية" التى درسها الأنثروبولوجيون والتى كانت تعد "حقيقة تقليدية" سابقة على الاستعمار، لم تكن فى الحقيقة سوى نظم تطورت جذرياً مع عدة نواح على يد الاستعمار نفسه. وكان من الطبيعى أن يدفع الأنثروبولوجيون الاتهام الموجه إليهم بأنهم ليسوا سوى ظاهرة مصاحبة للاستعمار. فذهبوا إلى أن العلاقة بين الأنثروبولوجيا والإدارة الاستعمارية لم تكن أبداً بهذه البساطة، ودعموا رأيهم ببيان الجذور الفلسفية والعلمية للأنثروبولوجيا السابقة على الاستعمار. لكن هذا الدفاع لا ينفى تماماً حاجة الأنثروبولوجيا لتطوير اتجاهاتها بصورة نقدية تجاه بناء القوة الدولى، وأثر ذلك على البحث الأنثروبولوجى "البحث".

ويتجلى وعى المؤلفة بالامتدادات والتفاعلات الحديثة للظاهرة الاستعمارية فى حديثها عن الاستعمار الداخلى بوصفه: "إعادة إنتاج النمط

الاستعمارى للعلاقات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية داخل إقليم مستقل، وهى ظاهرة ذات أهمية خاصة لعلم الأنثروبولوجيا. والمستعمرة الداخلية عبارة عن جانب من سكان الدولة يتسم بالخضوع. وهم يتشكلون عادة من الأقليات العرقية أو من جماعات السكان الأصليين الذين يتم ترحيل غالبيتهم من مناطقهم الأولى بواسطة جماعة مسيطرة (ليست من السكان الأصليين). وتحتل هذه الأقلية – التى تكوّن المستعمرة الداخلية – موقعاً هامشياً فى بناء القوة السياسية القومى، بنفس الطريقة التى استخدمتها الصفوة الاستعمارية السابقة فى تهميش كافة السكان الوطنيين. كما تستخدم كمصدر للأيدى العاملة والمواد الخام وغيرها من الخدمات للنهوض بالعمل لصالح الجماعات المسيطرة.. وينتهى بنا التحليل إلى نتيجة توضح لنا أنه فى مثل هذه الحالات يمكن اعتبار ظاهرة الاستعمار الداخلى ظاهرة مقترنة بالاستعمار الجديد الذى تبدو هنا كأحد آثاره. وهكذا تتم دراسة الاستعمار الداخلى كملمح من ملامح الاستعمار الجديد، حيث تدعم الصفوة القومية استغلال الأقلية بل والأغلبية من السكان لخدمة المصالح الاقتصادية الدولية أو تلك التى تتخطى الحدود القومية.

٤- الحديث عن التنمية

يتصل الحديث عن التنمية اتصالاً مباشراً بدول العالم الثالث، تعريفها، وتطورها، ومشكلاتها، ولذلك نجد المؤلفة فى حديثها عن دول العالم الثالث تشير إلى التعريفات الاقتصادية والسياسية لتلك المجتمعات، وتنبه إلى تفاوت مستويات تقدم (أو تخلف) مجتمعات تلك الفئة، ربما إلى الحد الذى لم يعد يجعل من المبرر إطلاق اسم واحد عليها. فيبرز مصطلح "العالم الرابع" للإشارة إلى تلك الفئة من بلاد العالم الثالث التى مازالت فى مستوى شديد

التدنى من النمو الاقتصادى والتطور السياسى على السواء، أو مجموعة البلاد الأقل تقدماً فى أفريقيا وآسيا (انظر مادة: العالم الرابع).

وبعد استعراض واف لنظريات التنمية، وتفسير آفاق أو مؤشرات التقدم الممكنة، تلفت المؤلفة نظرنا إلى الرؤية الأنثروبولوجية النقدية لقضايا التنمية: "... ولكن الأنثروبولوجيا المعاصرة أفرزت اتجاهاً نقدياً متنامياً تجاه مفهوم التنمية. وقد أثار هذا الاتجاه الجديد اعتراضات عدة على كل من الدراسات التقليدية للتنمية، وعلى دراسات الأنثروبولوجيا التطبيقية. وأشار أصحاب هذا الاتجاه فى أكثر من موضع إلى أن مفهوم التنمية يضع عنواناً مريحاً على مجموعة من المتغيرات الفائقة التعقيد، التى يثير تحليها مشكلات نظرية وسياسية وإثنية. ولاشك أن مفهوم التنمية ينطوى بصورة ضمنية على المقولة التطورية التى ترى أن المجتمعات "تتقدم" و"تتحسن" تبعاً لمدى ما قطعته من تقدم على طريق التنمية.

وقد أشارت كل من نظرية التبعية ونظرية النظام العالمى إلى أنه من الإغراق فى الوهم أن نحاول دراسة الدولة فى العالم الثالث على أنها وحدة تنمو وحدها بشكل مستقل، وإنما يجب بدلاً من ذلك أن نضع فى اعتبارنا أن العالم الثالث وتخلفه إنما هو نتاج لتوسع النظام الرأسمالى العالمى الاستعمارى، وسيطرة الاستعمار الحديث. كما انتقد المفكرون الماركسيون مقولة التنمية، لأنها صرفت الانتباه عن تحليل بناءات القوى العالمية داخل الرأسمالية، وأخفت علاقة نهب الدول المتقدمة للدول المتخلفة. وعلى أية حال تختلف النظرية الماركسية عن نظرية النظام العالمى فعلى حين تذهب نظرية النظام العالمى إلى وجود نظام رأسمالى عالمى واحد لنمط الإنتاج، يضع التحليل الماركسى لأى موقف فى اعتباره كافة أنماط الإنتاج المختلفة التى يمكن أن تتعايش فى مرحلة تاريخية معينة. وبالتالى يكمن الاختلاف الأساسى

بين نمطى التحليل فى درجة الاستقلالية التى تنسب لكل تكوين اجتماعى سياسى داخل الاقتصاد العالمى.

وبالمثل فإن الحشد غير المترابط لأفكار التقدم، أو نمو مستوى الرشد التى ترتبط بنظرية التنمية، لا يمثل أساساً سليماً لتحليل عمليات التغير الاجتماعى والاقتصادى. فعلى سبيل المثال قد لا يكون التحضر أو التصنيع – على الإطلاق ودائماً – مؤشراً على تحقق الرفاهية أو التقدم فى دول العالم الثالث، وبالتالى يجب أن تخضع النتائج الاجتماعية والسياسية والاقتصادية للتنمية لفحص دقيق فى إطار السياق الذى توجد فيه. وقد أصبح من المألوف اليوم أن يتساءل الأنثروبولوجيون بشكل نقدى عن المستفيدين من عملية التنمية لكى يتوصلوا إلى معرفة ما إذا كان التقدم التكنولوجى أو الاقتصادى يمثل تحسناً فى أحوال مجموع السكان، أم أنه لم يحقق إلا زيادة فى أرباح صفوة محلية أو أجنبية أو كليهما.

ولأن التصنيع يمثل فى نظر أبناء البلاد النامية محور التنمية، والأمل فى تحقيق الوفرة والرخاء، فقد اهتمت المؤلفة فى حديثها عن التصنيع (انظر هذه المادة) بتوجيه النقد إلى النظريات المتأثرة بالمركزية الأوروبية التى تفترض أن كل أشكال التصنيع يجب بالضرورة أن تحذوا حذو نموذج التصنيع الموجود فى أوروبا أو الولايات المتحدة. وتوضح كيف أن أصحاب هذه النظرة يرون أن بلاد العالم الثالث لا يمكنها تحقيق التصنيع إلا عن طريق تقليد الشخصية الغربية والتنظيم الاجتماعى والعادات التجارية الغربية.

وأشارت المؤلفة إلى إسهام بعض المحللين (مثل جيرتز) الذين عارضوا فرض النماذج الغربية على النمو الصناعى (والاقتصادى عموماً) لتلك المجتمعات، وكيف أنهم قدموا نماذج بديلة للتصنيع، ذات خصوصية تاريخية

وثقافية. كما اهتم هذا الفريق من العلماء ببحث العلاقة بين القيم والأنماط المعرفية والتنظيم الاجتماعى من ناحية، وعملية التصنيع، من ناحية أخرى، أكثر من اهتمامهم بتأسيس مقابلات فجة بين "التقليدى" و"الحديث". وأوضحوا كيف يمكن لبعض الأنماط التقليدية، داخل التنظيم الاجتماعى أو تنظيم الجماعة، أن تدعم نمو أنشطة اقتصادية جديدة، بينما تعوق هذه العملية داخل جماعة أو تنظيم اجتماعى آخر. أى أننا يجب أن نأخذ فى اعتبارنا فى كل حالة الملامح الخاصة التى تميز الجماعة أو المجتمع موضوع الدراسة (الاقتباسات عن مادة "تصنيع" فى هذه الموسوعة).

وبهذه المناسبة تضرب المؤلفة فى موضع آخر من الموسوعة مثلاً بمفهوم التنمية الثقافية (السلالية) الذى ظهر فى التراث النقدى المعاصر للأنثروبولوجيا الأمريكية اللاتينية. ويشير هذا المفهوم إلى مشاركة الجماعات الثقافية فى تصميم وتنفيذ مشروعات التنمية طبقاً لحاجاتها وتطلعاتها. وتأخذ التنمية الثقافية صورة المشروعات الثقافية التى تصمم لصالح شعب معين، والتى تتضمن تقديراً لثقافاتهم كأساس تقوم عليه التنمية فى المستقبل. وتخلص إلى إبراز أن التنمية السلالية (الإثنية) تتعارض مع برامج التنمية القائمة على الإبادة الثقافية التى تفرضها القومية المسيطرة على المجتمعات المحلية. (انظر مادة التنمية السلالية فى هذه الموسوعة).

كما تضرب المؤلفة لنا مثلاً آخر بموضوع التكنولوجيا الملائمة أو التكنولوجيا الوسيطة (انظر هاتين المادتين فى هذه الموسوعة) فتذكر أن الداعين إلى استخدام مثل هذه التكنولوجيا يعرفونها بأنها تلك التى يتم صناعة الجانب الأكبر منها وكذلك صيانته محلياً وبأقل التكاليف، وأنها هى التكنولوجيا التى تستهدف حل مشكلات المجتمع المحلى الأساسية والوفاء باحتياجاته،

وليست هى التكنولوجيا المستوردة عالية التقنية التى لا تتاح – بسبب ارتفاع تكلفتها وتعقدها – إلا للصفوة الغنية، والتى لابد أن تؤدى فى النهاية إلى زيادة الهوة بين الأغنياء والفقراء.

٥- الاطلاع الجيد على التراث الأنثروبولوجى لمجتمعات العالم الثالث

لاشك أن هذه الرؤية الثاقبة لواقع بلاد العالم الثالث تدل على تبنى رؤية نظرية تقدمية، وعلى أفق فكرى مفتوح، وعلى اطلاع جيد على التراث الأنثروبولوجى المنشور عن مجتمعات العالم الثالث. وذلك من لزوميات الرؤية الأنثروبولوجية النقدية وشروطها المسبقة، وهى أيضاً من ثمار هذه الرؤية التى تركز معظم تحليلاتها وتستخلص أبرز قضاياها من متابعة التحولات التى تجرى فى تلك المجتمعات الساعية إلى النمو.

ولأن المؤلفة قد تخصصت فى الدراسة الأنثروبولوجية لمجتمعات أمريكا اللاتينية، كان من الطبيعى أن نلمس هذه الدراية الواسعة لمؤلفتنا بما يجرى فى هذه المجتمعات، ليس فى أمريكا اللاتينية فقط، وإنما فى آسيا (تحت الحكم السوفيتى السابق)، وفى أفريقيا، وكذلك الاطلاع على ما يبتكره العلماء أبناء تلك البلاد من فكر نقدى جديد. واعتقد أن المؤلفة أفضل من يستطيع تحقيق مثل هذه المهمة، من خلال اشتغالها اليوم بتدريس الأنثروبولوجيا فى جامعة الأمازون، فى بيرو.

ويمكننا أن ندلل على هذه الحقيقة بحديثها عن التنمية السلالية الذى عرضنا له تفصيلاً قبل قليل. ونكرر الإشارة إليها هنا بوصفها ثمرة مباشرة من ثمار التيار النقدى فى أنثروبولوجيا أمريكا اللاتينية.

ثم أود أن ألفت النظر بشكل خاص إلى المفهوم المحورى، الذى يحتل مكانة مهمة داخل الأنثروبولوجيا النقدية، وأعنى به مفهوم الأصالة الثقافية (السلالية) Ethnogenesis الذى توضح المؤلفة أنه: "يشير إلى تكوين هوية الجماعة وإحياء استمرار الملامح الثقافية لشعب يمر بتغير سريع أو جذرى. ويمكن أن يستخدم للإشارة إلى نظام عرقى جديد نتج عن امتزاج الجماعة مع جماعات أخرى.. ولقد جاء هذا المفهوم من الاتحاد السوفيتى (السابق) حيث كان الدارسون والإيديولوجيون يواجهون المقاومة الثقافية والوعى الاجتماعى بالقوميات الليتوانية، أو اللاتفية، أو الأوكرانية، أو الأرمينية، أو الطاجيكية، أو الأوزبكية..إلخ بالرغم من – أو نتيجة – تطبيق سياسات الإبادة العرقية على نطاق واسع". (انظر مادة: الأصالة السلالية).

هذا أحد استخدامات المفهوم الذى نجد له أكثر من تجسيد فى ظروف اجتماعية ثقافية، حيث تشير المؤلفة إلى إمكانية تطبيق هذا المفهوم أيضاً على التغلب على بعض الحواجز السلالية (الثقافية) وتأكيد تميز شعب معين حسب معايير محددة. "... وتشمل أمثلة هذا المفهوم ظهور تضامن الشعوب الناطقة بالكوشاو فى الأنديز وأريزونا العليا، وحركة الوحدة الأفريقية فى العالم القديم والجديد، وديانة رقصة الشبح.. إلخ".

وتنبهنا المؤلفة إلى أن هذا التعبير ليس شائعاً فى أمريكا الشمالية أو بريطانيا: "ولكنه يستخدم لدى الأنثروبولوجيين النقديين فى أمريكا اللاتينية. وأصبح يرتبط مؤخراً بالحديث عن التنمية السلالية، التى تؤكد على التحول الثقافى لشعب معين – من وجهة نظرهم – بدعم الفئات والجماعات الثقافية المختلفة بطرق عديدة ومبتكرة، لتجنب تناقض الإبادة الثقافية والأصالة الثقافية، الذى يعرقل العديد من خطط وتجارب التنمية فىالعالم". (انظر: الأصالة السلالية).

وإذا اتفقنا على أهمية تلك النقطة، فأعتقد أننا نتفق على أهمية أن ننقل إلى لغتنا العربية أهم ثمار الدراسات الأنثروبولوجية التى تتبنى الاتجاه النقدى المستنير عن مجتمعات أمريكا اللاتينية، فتلك هى الأعمال التى يمكن أن تثرينا نظرياً، ومنهجياً فى نفس الوقت. وهى فى جوهرها أعمال أجريت على تلك المجتمعات بأيدى أبنائها، وبعيداً عن الهيمنة الفكرية لجارهم الكبير، القطب "الأوحد" للنظام العالمى الجديد.

ونرى أن هذا الطموح، بنقل زبدة التراث الأنثروبولوجى لأمريكا اللاتينية إلى العربية، ليس فيه شئ من الإسراف أو المبالغة أو جنوح الخيال. فكلية الآداب بجامعة القاهرة تمتلك – منذ سنوات طويلة - قسماً ناهضاً للدراسات الأسبانية كفيل بتحقيق هذه المهمة بأيدى علمائه وأساتذته.

٦- أوهام الوحدة والتجانس وحقائق التعدد والاختلاف

أكدت المؤلفة، كما تؤكد آراء الأنثروبولوجيين النقديين، على أن ما نراه فى مجتمعات العالم الثالث، وفى غيرها أيضاً، من مظاهر عدم الاتساق، والتناقض الظاهرى. وسخرية بعض الفئات من بعضها الآخر، والتعارض فى العديد من المبادئ والمواقف والقضايا والمصالح إنما هى جميعاً جزء من الظرف الإنسانى وحقيقة من حقائق الوجود الاجتماعى، ولكنها ليست بالضرورة دليلاً على تحلل وتفكك المجتمع أو الثقافة.

وهى لا تكتفى بذلك إنما تنتقل فى موضع آخر إلى الهجوم بقوة على الآراء التى تصف المجتمعات التى تدرسها الأنثروبولوجيا بالتقليدية، والإجماع، والتماثل، واللافردية، والتخلف الجوهرى الكامن فيها. وتلفت الانتباه بشدة إلى مجافاة ذلك للحقائق العلمية التى يمكن أن نستقيها من دراسات

وتحليلات أنثروبولوجية تتبنى رؤية نقدية. وهى فى نقدها لا تخص أنثروبولوجيا بلد متقدم دون الآخر، ولا تميز اتجاهاً ثقافياً (أمريكياً) عن اتجاه بنائى وظيفى (بريطانى). ونضرب مثلاً محدداً بسمة المرونة التى تتسم بها فى الحقيقة ثقافات تلك المجتمعات "التقليدية" الجامدة. فتقول عنها: "... من أهم الانتقادات التى وجهت إلى المدرسة البنائية الوظيفية البريطانية فى الأنثروبولوجيا وإلى مدرسة النسبية الثقافية أو أصحاب نظرية الحتمية الثقافية فى الولايات المتحدة إخفاقها جميعاً فى تفسير مرونة الاتجاهات والقيم ومعايير السلوك الاجتماعى وتفاوتها بين الأفراد. فكل من مفهوم البناء الاجتماعى فى بريطانيا، ومفهوم الثقافة الأمريكى، كادا أن يتحولا إلى كيانات متجسدة تعلو على الفرد وتستمر بعده. وهى التى تحدد – على نحو أو آخر – سلوكه واتجاهاته أو قيمه. أى أن الاتجاهين يميلان إلى افتراض وجود درجة عالية من التماثل والإجماع العام تميز المجتمعات "البدائية" أو "التقليدية". وقد أوضح النقاد أن هذه الافتراضات تقودنا إلى إغفال درجة التنوع وعدم الاتفاق القائم فعلاً فى أى مجتمع إنسانى، كما تقودنا إلى إهمال ملاحظة درجة المرونة، والإبداع، والتغير فى الأنساق الاجتماعية الثقافية. من أجل ذلك حرصت بعض الاتجاهات، داخل نظرية الفعل، على تأكيد مرونة ونسبية المعايير والقيم، وأن خلق الأنساق الاجتماعية المتجددة إنما هو ثمرة مجموع القرارات والأفعال الفردية. وقد ظهرت محاولة، فى إطار البنيوية لربط تنوع المظاهر "الخارجية" (السطحية) للثقافة والبناء الاجتماعى بالنماذج أو الأبنية التوليدية و / أو التحليلية. (انظر مادة: مرونة).

وسمة المرونة هذه هى التى دعت المؤلفة إلى إبراز تغير نظرة الأنثروبولوجيين المعاصرين إلى كل رموز الثبات وعوامل الجمود فى المجتمع التقليدى. وأشير إلى نموذج من حديثها عن العادة الاجتماعية، (انظر

هذه المادة) حيث توضح أن العادات أو التراث الثقافى لا تشير فقط إلى مجرد التواتر الإحصائى لسلوك معين فحسب، ولكنه يتضمن بُعداً توجيهياً كذلك، على اعتبار أن السلوك المعتاد (أى العادات) هو ذلك السلوك المتوقع أو المطلوب من أفراد المجتمع تحت كل ظرف من الظروف.

ولكن إزاء الفهم الجديد الدينامى لحركة المجتمعات التقليدية تلاحظ المؤلفة أن "... أهمية مفهوم العادة الاجتماعية قد تراجعت فى الأنثروبولوجيا، ولم يعد هذا المفهوم بنفس الأهمية التى كان ينسبها إليه بعض الكتاب مثل سمنر (فى كتابه الأشهر، ١٩٠٦) ثم من بعده مالينوفسكى وفورتس، الذين كانوا يعدونه بؤرة للبحث الأنثروبولوجى. فقد اتجهت الأنثروبولوجيا الحديثة بدلاً من هذا إلى هجر فكرة التراث الثابت الذى ليس له عمر محدد، والذى يوحى به مفهوم العادة الاجتماعية، والاتجاه نحو تحليل الأفعال التى تخلق النظم الثقافية من خلال عمليات التفاعل الاجتماعى".

وطبيعى أن تبلغ هذه الرؤية المرنه لواقع المجتمعات النامية ذروتها فى حديث المؤلفة عن التمرد، فتبدأ بالتمييز بين التمرد والثورة. وتلفت نظرنا إلى أهمية موضوع التمرد، وكيف أن "الدراسة التاريخية والأنثروبولوجية للتمرد تمثل ميداناً أخاذاً من ميادين البحث، لأن حركات التمرد تمثل لحظات أزمة وتوتر تتضح فيها بكل جلاء نواحى الضعف ونواحى القوة الأساسية الكامنة. كما تتجلى فيها نقاط الاندماج والانشطار فى النظام الاجتماعى السياسى".

وتبرز الموسوعة فى هذا الموضع كيف أن "دراسة حركات التمرد التى شهدها تاريخ المجتمعات الغربية وغير الغربية قد دحضت الأفكار التقليدية عن النزعات المحافظة والقدرية للمجتمعات التقليدية والقروية. فقد أظهرت الشعوب القبلية والقروية على الدوام قدرة على التمرد وعلى المعارضة السياسية المنظمة، والتى قد يجرى التعبير عنها أحياناً بلغة دينية، أو تتخذ

أحياناً أخرى شكل الحركات السياسية أو العسكرية البحتة او كليهما معا، والتى تستهدف القضاء على الجماعة المسيطرة قهراً على المجتمع..." (انظر مادة: تمرد).

٧- حوار مع المدارس الفكرية الكبرى المعاصرة

لاشك أن اهتمام المؤلفة بالاتجاهات النقدية، بتفنيد كثير من المقولات المستقرة فى الأنثروبولوجيا الكلاسيكية قد قادها بطبيعة الحال إلى التسلح بالتراث المعاصر للمدارس الفكرية الكبرى النشطة على ساحة العلم الإنسانى والاجتماعى، وكذلك علاقات كثير من الاتجاهات الفلسفية والفكرية عموماً بالأنثروبولوجيا. وأشير فضلاً عن التراث النظرى للماركسية وتطبيقاته الأنثروبولوجية، إلى الفينومينولوجيا، والإثنوميثودولوجيا، ونظرية الفعل، والبنيوية، (خاصة إسهامات ليفى شتراوس ومدرسته) وغيرها كثير.

وفى رأينا أن هذا التوجه المهم يرفع المستوى الفكرى لعلم الأنثروبولوجيا (وهو حكم يصدق بنفس القدر على علم الاجتماع أيضاً. ولكن هذه قضية أخرى). ومن شأن ذلك العمق الفكرى والفلسفى خصوصاً أن يتصدى للتبسيط المخل للمفاهيم الوظيفية أو الثقافية الأمريكية، فهى مع تخلف بعضها، أو رجعية بعضها الآخر، تتعرض لعملية تبسيط بفجاجة Vulgarization (حدثت من قبل لأنساق فكرية مهمة كالماركسية، والوجودية، والنسبية... إلخ). ومن شأن هذا التوجه أيضاً أن يضفى عمقاً على عملية تحليل بيانات الدراسات الميدانية. فليست كل مهمة الباحث الميدانى أن ينجح فى البقاء فى الميدان مدة معينة، وأن يقابل أكبر عدد من الإخباريين، ويجمع أكبر كم من النماذج، ويلتقط أكبر عدد من الصور... إلخ (مع أهمية كل ذلك

فى ذاته). أقول ليست مهمة الباحث أن يحشد هذه المادة، ثم يعرض تلك المادة دون كثير من العمق النظرى، ودون أن يؤطرها برؤية فكرية تساعد على استخلاص مدلولاتها.

إن هذه الموسوعة دعوة للأنثروبولوجيين لرؤية علمهم فى ضوء جديد، وإدراك أبعاد جديدة سوف يؤدى التفاعل معها وهضمها والحوار معها (قبولاً أو رفضاً) إلى رفع مكانة الأنثروبولوجيا بين العلوم الاجتماعية.

٨ـ من الوظيفية إلى الماركسية

ولا يقتصر نقد المفاهيم والنظريات الوظيفية على تعديلات أو تحفظات من داخل النسق الفكرى المحافظ، وإنما تعرض المؤلفة لتحولات فكرية أكثر حدة، سواء على المستوى الفكرى العام، أو على مستوى أنساق التفسير والتحليل فى الأنثروبولوجيا.

وأشير إلى نماذج لبعض هذه التحولات مما أوردته مؤلفة الموسوعة، وأختار حديثها الطريف عن الثقافة الشخصية بوصفها تطبيقاً عملياً لمراجعة تراث الوظيفية فى الأنثروبولوجيا وخروجاً على أسسه ومسلماته المركزية. فتعرف الثقافة الشخصية بأنها الانطباع الفردى عن الثقافة الخاصة بفرد معين. وكيف أن الأنثروبولوجيا المعاصرة قد بدأت تدرك أهمية الثقافة الشخصية، وأخذت تقيم الدليل على أن الإجماع على القيم وتماثل المعتقدات والمعارف، التى كانت تبشر بها النظرية الوظيفية فى بادئ عهدها، ليست تصويراً دقيقاً لواقع الثقافة. وتنتهى المؤلفة إلى المطالبة صراحة بأنه: "... يتعين علينا – لذلك – أن ندرس الجماعة البشرية ليس فى ضوء وجود ثقافة واحدة موحدة يشترك فيها كافة أفرادها، وإنما فى ضوء ما يتم من تفاعل ومفاوضة بين

صور فردية كثيرة ومختلفة لتلك الثقافة". (انظر: هذه المادة فى الموسوعة).

وتشير المؤلفة إلى تحولات أخطر شأناً وأبعد أثراً حيث تتناول تحول بعض الأنثروبولوجيين من النظرية الوظيفية إلى تبنى أفكار ماركسية (مثل مفهوم الإيديولوجيا بمعناه الماركسى) فى تفسير بعض النظم كالدين، والطقوس، والتدرج الطبقى. وتسجل على الدراسات الوظيفية للدين والطقوس أنها كانت تركز على دور النظم الدينية فى تحقيق التماسك، وتجاهلت إمكانية استخدام هذه النظم كأداة للضبط الاجتماعى أو التدرج الطبقى الاجتماعى. (انظر مادة: الإيديولوجيا).

وتوضح أنه قد أصبح من ضمن الاهتمامات الأساسية للأنثروبولوجيا دراسة تشكل وتغير أنساق الفكر، بما فى ذلك تحليل التشويه المنظم أو سوء الفهم للعالم الطبيعى أو الاجتماعى الذى يخدم تدعيم الوضع المهيمن لجماعة اجتماعية أو طبقة معينة.

من هنا تشير المؤلفة إلى أن الفكرة الماركسية حول الإيديولوجيا قد اتسعت داخل الأنثروبولوجيا لكى تشمل دراسة أشكال الإيديولوجيا داخل المجتمعات الطبقية والمجتمعات اللاطبقية أيضاً. وتضرب المثل لذلك بدراسة الإيديولوجيات المرتبطة بالهيمنة الذكورية (انظر مواد: الأنثروبولوجيا النسوية، وجنس، ونوع، والمرأة والأنثروبولوجيا) ودراسة نظم التدرج الطبقى الاجتماعى المرتكزة على معايير مثل العمر.

ولعل تلك الأمثلة القليلة توضح لنا بجلاء أن موقف القاموس من القضايا الماركسية كان رشيداً، كما كان منصفاً أيضاً. ففى حديث المؤلفة عن الأنثروبولوجيا الماركسية ترفض وجهة نظر إنجلز فى كتابه عن الأسرة، وكيف انتقل منها إلى تبنى مخطط تطورى من خمس مراحل. ولا تتردد المؤلفة

فى نقد هذه الرؤية الماركسية نقداً مباشراً، وتقول: "لقد كان تبنى قائمة محددة لمراحل التطور أمراً مشكلاً للغاية، وترتبت عليه آثار شديدة الإيلام. خاصة فى الاتحاد السوفيتى (السابق)، حيث كانت الشواهد والوثائق الأنثروبولوجية تُدفع طوعاً أو كرهاً لتلائم هذا الإطار". وأكدت المؤلفة أن عدداً من العلماء الماركسيين قد رفضوا منذ البداية هذا الإطار الجامد ذى المراحل الخمس. ونتيجة لذلك لم تكن هناك أنثروبولوجيا ماركسية مقبولة تماماً فى الاتحاد السوفيتى أو فى أى مكان آخر، وظل هذا الميدان دائماً أحد ميادين الخلاف النظرى.

ولقد حدثت خلال الستينيات عملية تلاقح مثمرة بين الماركسية وتيارات فكرية أخرى. وترصد المؤلفة ظهور اتجاهين جديدين مختلفين أشد الاختلاف. "... وقد اعتمد الاتجاه الأول بشكل أساسى على مؤلفات التوسير، وتيرى وجودلييه. وقام الأخيران بعملية مزاوجة بين آراء ومواقف ليفى شتراوس وماركس، وأسسا ما يطلق عليها أحياناً الماركسية البنيوية. ويشترك هذان الاتجاهان فى بعض الأفكار الأساسية، مثل رفضهما شبه الكامل مخطط ماركس التطورى، ويسعيان بدلاً من هذا إلى الإفادة من طرق تحليل ماركس للرأسمالية فى تحليلهم للأنساق غير الرأسمالية. وقد أولى هؤلاء العلماء عناية خاصة لفكرة نمط الإنتاج التى استخدمها ماركس لدراسة الوحدة الاجتماعية الكلية التى تنظم عملية الإنتاج فى المجتمع".

أما الاتجاه الآخر الذى بدأ فى النمو أيضاً منذ الستينيات من القرن العشرين، فقد اعتمد كذلك على أفكار التوسير، ويركز اهتمامه على تمفصل أنماط الإنتاج. ويشير هذا التمفصل إلى الطريقة التى تتفاعل بها الأنماط المختلفة للإنتاج، وتؤثر بها فى طريقة إعادة إنتاج كل نمط منها. وتلفت المؤلفة النظر إلى لب هذا الاتجاه، فتوضح أن تفاصيل مثل هذه الدراسة تتسم

بمستوى رفيع من الحذق الفنى، إلا أن الكُتّاب الماركسيين الذين يهتمون بهذا الموضوع يسيرون على نهج تراث يضرب بجذوره إلى الأصول الحقيقية للماركسية: أى الاهتمام بتأثيرات السيطرة السياسية والاقتصادية لجماعة من الناس على جماعة أخرى، والتى تأخذ غالباً شكل الاستعمار، والإمبريالية. (انظر نفس المادة السابقة).

* * *

ثانياً: هذه الموسوعة فى إطار حركة

الترجمة إلى العربية فى الأنثروبولوجيا

● ليست هذه هى المحاولة الأولى لترجمة كتاب مهم فى علم الأنثروبولوجيا إلى اللغة العربية، ولكنها بالقطع المرة الأولى التى يترجم فيها قاموس عام – موسوعى – للمصطلحات والمفاهيم الأنثروبولوجية. ولاشك أن العمل الراهن قد أفاد إفادة محققة من الترجمات التى تمت بالفعل لبعض الأعمال والمؤلفات الأنثروبولوجية المهمة، أذكر منها تلك التى أنجزها أستاذنا الدكتور أحمد أبوزيد[١]، وكاتب هذه السطور مع زملاء له[٢]. هذا فضلاً عن بعض الأعمال المهمة الأخرى التى ترجمت إلى اللغة العربية[٣].

---

(١) أذكر فى مقدمتها كتاب **الأنثروبولوجيا الاجتماعية**، تأليف إيفانز بريتشارد، الذى صدر عن الهيئة المصرية العامة للكتاب بالإسكندرية، ١٩٦٠، **وما وراء التاريخ**. تأليف وليام هاولز، نشرته دار نهضة مصر، القاهرة، ١٩٦٥، وكتاب جيمس فريزر (الجزء الأول فقط). **الغصن الذهبى**، ترجمه مع زملائه، ونشرته الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، ١٩٧١. وأشير أخيراً وليس آخراً إلى مجلد كامل من مجلة **مطالعات فى العلوم الاجتماعية**، التى كانت تصدر عن دار المعارف، وخصص ذلك العدد لمقالات مهمة لبعض أعلام الأنثروبولوجيا.

(٢) أذكر بصفة خاصة، ودون حاجة إلى الحصر، مثالين مهمين الأول هو: **قاموس مصطلحات الإثنولوجيا والفولكلور**. تأليف إيكه هولتكرانس، ونشرته دار المعارف، الطبعة الثانية، القاهرة، ١٩٧٢، والكتاب الأخر، الذى ترجمه مع زملاء له تأليف رالف بيلز وهارى هويجر، **مقدمة فى الأنثروبولوجيا العامة**، فى مجلدين، القاهرة، ١٩٧٥، ١٩٧٦.

(٣) أذكر فى مقدمة هذه الأعمال **مؤلفات رالف لينتون** التى ترجمها عبدالملك الناشف، ونشرتها المكتبة العصرية فى بيروت، **وشجرة الحضارة** (فى ٣ مجلدات) لرالف لينتون أيضاً الذى ترجمه الدكتور أحمد فخرى، ونشر بالقاهرة، وكذلك كتاب جيمس فريزر، **الفولكلور فى العهد**

وتتعين الإشارة الآن إلى أن بعض تلك الأعمال، مثل كتاب ما وراء التاريخ، وكتاب بيلز وهويجر – بصفحاته التى تناهز الألف وخمسمائة – قد ذيلت بمسرد للمصطلحات الأنثروبولوجية المهمة مترجمة إلى اللغة العربية حسب اجتهاد صاحب الترجمة. ولاشك أن تلك الإضافة إلى الترجمة ترفع من قيمتها، وتضاعف استفادة الآخرين منها. وهذا هو ما حدث لنا بالفعل.

وأعتقد أن المدخل الطبيعى للحكم على ترجمة العمل الذى بين أيدينا، وعلى دلالة ترجمته، وأهميتها، ومدى الحاجة إليها يتمثل فى النظر إليها فى إطار حركة الترجمة إلى العربية فى علم الأنثروبولوجيا. وهو ما سنحاول تقديمه بإيجاز فى الصفحات القادمة، معتمدين على الببليوجرافيا الشارحة للترجمات العربية فى علم الاجتماع، التى نشرها مركز البحوث والدراسات الاجتماعية التابع لكلية الآداب بجامعة القاهرة، تحت إشراف أحمد زايد، ونشر بالقاهرة، عام ١٩٩٧.

- لا يزيد عدد الكتب المترجمة فى جميع ميادين الدراسة الأنثروبولوجية منذ بدء الحصر وحتى نهاية عام ١٩٩٥ عن مائة وعشرة كتاباً تقريباً، من بين حوالى ألف عمل مترجم حصرتها القائمة فى نفس الفترة، فى ميدان الدراسات الاجتماعية، بنسبة ١١% تقريباً. وليس تحت أيدينا الآن بيان أو تحديد – ولو تقريبى – عن المقالات العلمية المترجمة فى ميدان

القديم (فى مجلدين)، ونشرته دار المعارف بالقاهرة للدكتورة نبيلة إبراهيم، وأخيراً لوسى مير، **الأنثروبولوجيا الاجتماعية**، وريتشارد أنكر، **المرأة والمشكلة السكانية فى العالم الثالث**. وكلا الكتابين قام بترجمتها إلى اللغة العربية علياء شكرى وحسن الخولى، وراجعهما كاتب هذه السطور، ونشرتهما دار المعرفة الجامعية بالإسكندرية، الأول عام ١٩٨٦، والثانى عام ١٩٨٥.

الأنثروبولوجيا. وعدد قليل جداً من تلك الكتب يقع فى أكثر من مجلد واحد، وهى لا تزيد على خمسة كتب على كل حال.

والكتب المترجمة تم نقل الغالبية العظمى منها من اللغة الإنجليزية، ونحو ١٥ كتاباً فقط هى التى ترجمت عن الفرنسية. وكتاب واحد عن اللغة الألمانية. ولم يترجم أى كتاب عن الإيطالية أو الأسبانية. ولم نأخذ فى اعتبارنا فى إعداد هذه القائمة الفرعية (من القائمة الكاملة المشار إليها) الكتب المترجمة عن اللغة الروسية، والتى أصدرت معظمها دار التقدم بموسكو، ربما بسبب طبيعتها الدعائية أو خروج بعضها بدون اسم مؤلف أصلاً، ولضعف أو انعدام تأثيرها على الإنتاج العلمى العربى فى الأنثروبولوجيا.

وتكاد تكون جميع الكتب المترجمة من تأليف علماء ودارسين أجانب، باستثناء ثلاثة أو أربعة كتب كتبها علماء عرب بلغة أجنبية – إنجليزية أو فرنسية – ونقلت بواسطة مترجمين آخرين[١].

والجانب الأكبر من الكتب المترجمة منشور فى القاهرة لمترجمين مصريين، وتبلغ نسبة هذه الكتب حوالى ٦٥% من إجمالى عدد الكتب التى وصل علمنا إليها. أما الباقى فموزع بين بيروت بنسبة ٢٠% تقريباً، وبغداد بنسبة ٤,٥%، ودمشق ٤%، والكويت بنسبة٤%، وجدة حوالى ٢%، وأقل من ١% (٠,٠٩١%) لكل من أبوظبى والمغرب.

---

(١) من تلك الأعمال: مالك بن نبى، **مشكلة الثقافة**، ترجمة عبدالصبور شاهين، وسمير أمين، **التراكم على الصعيد العالمى: نقد نظرية التخلف**، ترجمة حسن قبيس، وحامد عمار، **التنشئة الاجتماعية فى قرية مصرية (سلوا)**، ترجمة غريب سيد أحمد وعبدالباسط عبدالمعطى وعادل الهوارى وإنعام عبدالجواد، وكاميليا فوزى وثريا التركى، **فى وطنى أبحث: المرأة العربية فى ميدان البحوث الاجتماعية**، ترجمة أحمد حليم، وأخيراً كتاب دونالد كول وثريا التركى، **التنمية والتغير فى مدينة نجدية عربية**، ترجمة جلال أمين وأسعد حليم.

- وأولى الملاحظات التى نسجلها على تلك المترجمات الأنثروبولوجية إلى العربية أن عدد كتب المدخل أو المقدمات والعروض العامة لميدان الأنثروبولوجيا، وكذلك القواميس والموسوعات قليل بشكل لافت، ولا يتناسب مع حاجة القارئ العربى، مهتماً كان أو متخصصاً، كما لا يتلاءم وتاريخ الدراسات الأنثروبولوجية فى الوطن العربى (خاصة مصر)[1]، وكذلك لا يتناسب مع عدد أعضاء هيئة التدريس المتخصصين فى الأنثروبولوجيا، فضلاً عن أعداد الحاصلين على درجتى الماجستير والدكتوراه فى هذا التخصص.

ونستطيع أن نحصر كتب المدخل والقواميس التى ترجمت فيما يلى: بالنسبة للمقدمات وكتب المدخل التى أعدها متخصصون ويعتد بها هنا نشير إلى كتاب إيفانز بريتشارد، الأنثروبولوجيا الاجتماعية، الذى ترجمه أحمد أبوزيد، وكتاب لوسى مير، الأنثروبولوجيا الاجتماعية، الذى ترجمته علياء شكرى وحسن الخولى، وكتاب رالف بيلز وهارى هويجر، مقدمة فى الأنثروبولوجيا العامة (فى مجلدين)، الذى ترجمه كاتب هذه السطور والسيد الحسينى (رحمه الله). وأذكر من القواميس والموسوعات قاموس هولتكرانس لمصطلحات الإثنولوجيا والفولكلور، ترجمة كاتب هذه السطور وحسن الشامي، ومختارات من الموسوعة الدولية للعلوم الاجتماعية، عن مجالات الأنثروبولوجيا، ترجمة السيد حامد وعليه حسين (فى ١٦٠ صفحة) وأخيراً

---

(١) انظر محمد الجوهرى، **ملاحظات على تاريخ الدراسات الأنثروبولوجية فى مصر**، مقدمة الترجمة العربية لكتاب لوسى مير، **الأنثروبولوجيا الاجتماعية**، التى أعدها علياء شكرى وحسن الخولى، التى سبقت الإشارة إليها، ص ص ٧-١٨. فالملاحظات والحقائق الواردة فيها تعد مكملة لحديثنا فى هذه المقدمة، ولن نعود إليها مرة أخرى فى سياق حديثنا التالى.

كتاب شابيرو، معجم الأساطير، الذى ترجمه حنا عبود، ونشر فى بيروت عام ١٩٨٩ (فى ٢٧٠ صفحة).

- وتقودنا هذه الملاحظة إلى ملاحظة أخرى نعدها على جانب كبير من الأهمية، ذلك أن الغالبية العظمى من الكتب الأنثروبولوجية المترجمة لم تترجم للمتخصصين أساساً، وللانتفاع بها فى التدريس لطلاب الاجتماع والأنثروبولوجيا وغيرهم ممن يدرسون الأنثروبولوجيا: كطلاب الخدمة الاجتماعية، والجغرافيا، وعلم النفس، والتربية... إلخ، وهكذا لم ينتفع بأغلب هذه المترجمات طلاب العلم، ولم تدخل إلى قاعات الدرس فتختبر دقة المصطلحات الواردة فيها، ويعرف مدى اقترابها أو ابتعادها عن الإجماع القائم بين المشتغلين بالدراسات الأنثروبولوجية. ولا يستثنى من هذا الحكم سوى الكتب التى أشير إليها قبل قليل عن كتب المدخل والقواميس.

ومع ترحيبنا بأن ينتشر الكتاب بين جمهور القراء وعامة المثقفين، إلا أن ذلك الابتعاد – شبه الكامل – عن دوائر المتخصصين يتيح فرصة واسعة لتشويه المصطلح وعدم انضباطه، بل وتشوهه أحياناً تشويهاً شديداً. وأمسك فى هذه المناسبة عن ضرب الأمثلة، ولكنه أمر طبيعى ومتوقع عندما يتصدى أديب مثقف أو أستاذ من تخصص آخر لترجمة كتاب علمى فى تخصص غير تخصصه. إن عمومية الموضوع وجاذبيته ووضوح أهميته لا يسوغ ترجمته بواسطة أى شخص يجيد اللغة فحسب، فلابد من قبل ومن بعد أن يتوفر له قدر كاف من الإحاطة بمصطلح هذا العلم وقضاياه.

- ويلفت النظر أيضاً فى الكتب الأنثروبولوجية المترجمة وفرة نسبية فى كتب الأنثروبولوجيا الفيزيقية (الطبيعية) بمعناها الأكثر اتساعاً. وأهم ملاحظتين على هذه الكتب أنها إما من الكلاسيكيات فى هذا الفرع، أو أنها

تركز على موضوع التطور البشرى، أو تطور الجنس البشرى تحديداً. ومن أهم تلك الكتب كتاب أشلى مانتاجيو، المليون سنة الأولى من عمر الإنسان، ترجمة رمسيس لطفى، وكتاب دوبزانسكى، تطور الجنس البشرى، ترجمة عبدالحليم منتصر، إبشتين، إنسان ما قبل التاريخ، ترجمة أحمد محمود، وكتاب هاولز، ما وراء التاريخ، ترجمة أحمد أبوزيد، وكتاب شيلان بو، إنسان كهف بكين، ترجمة ناريمان درويش، وكتاب باسكوم، قصة الإنسان منذ ظهور الإنسان الأول إلى الحضارة البدائية وما بعدها، ترجمة محمد توفيق حسنين، وكتاب ملفيل كينيث، السلالة والمجتمع، ترجمة محمد جلال عباس، وأخيراً كتاب جوردون تشايلد، التطور الاجتماعى، ترجمة لطفى فطيم.

ويلاحظ أن أسماء مترجمى أو مراجعى الكتب التى ترجمت فى الأنثروبولوجيا الفيزيقية هى لأساتذة فى الجغرافيا، أو التاريخ، أو الآثار، أو البيولوجيا. فهذا التخصص يتقاطع مع تلك التخصصات فى كثير من المواضع، وبعض أساتذة هذه التخصصات (خاصة الجغرافيا) كانوا يتولون تدريس مقررات الأنثروبولوجيا فى بعض كليات الآداب فى الخمسينيات والستينيات وجانب من السبعينيات، ربما إلى أن تم إنشاء كرسى أستاذية للأنثروبولوجيا فى كلية آداب الإسكندرية، ثم بعدها فى كليات آداب أخرى.

ولكن الحقيقة أن أساتذة البيولوجيا والفسيولوجيا وغيرها من تخصصات العلوم الطبيعية لم يتعاونوا فى تدريس الأنثروبولوجيا الفيزيقية لطلاب الآداب على نطاق واسع، ولم يتبادلوا المشاركة فى المؤتمرات العلمية حول موضوعات الدراسة الأنثروبولوجية الفيزيقية. ونستثنى من هذا الحكم العام قسم الأنثروبولوجيا بكلية آداب الإسكندرية، وقسم الأنثروبولوجيا بمعهد البحوث والدراسات الأفريقية بجامعة القاهرة.

وإذا كانت إسهامات أساتذة من تخصصات أخرى فى الترجمة الأنثروبولوجية هى محل الملاحظة، والتقدير أيضاً، إلا أنه لا يصح أن ننسى أنه قد تولى ترجمة واحد من أهم كتب التطور البشرى الأنثروبولوجية عمدة الأنثروبولوجيين العرب أحمد أبوزيد، وأشير بذلك إلى كتاب هاولز، ما وراء التاريخ.

- ومن فروع الدراسات الأنثروبولوجية الأخرى التى نشطت فيها إسهامات مترجمين من خارج دائرة علمى الاجتماع والأنثروبولوجيا كتب الأنثروبولوجيا التربوية. وربما يرجع السبب فى ذلك إلى تركيز أغلبها على موضوعات التنشئة الاجتماعية والثقافية، وآثار الثقافة على الشخصية، واهتمام فرع مستقل ومهم من الدراسة الأنثروبولوجية بهذا الموضوع، وخبرات التعلم والنمو الاجتماعى والثقافى.

وأذكر من تلك الكتب، كتاب روث بندكت، ألوان من ثقافات الشعوب (عنوان غير أصلى)، ترجمة عمر الدسوقى وزملائه، وكتاب نيلز، الأصول الثقافية للتربية: مقدمة فى أنثروبولوجيا التربية، ترجمة محمد منير مرسى وزملائه، وكتاب أوتادى، التربية والمجتمع، مقدمة فى اجتماعيات التربية، ترجمة وهيب إبراهيم سمعان وزملائه، وكتاب بيير بورديو، العنف الرمزى، بحث فى أصول علم الاجتماع التربوى، ترجمة نظير جاهل، وكتاب مرجريت ميد، النمو والتربية فى المجتمعات البدائية (عنوان غير أصلى)، ترجمة نعيمة محمد عيد، وكتاب جان جاك روسو، عن اميل، ترجمة نظمى لوقا.

- وطبيعى أن تبرز هنا أيضاً كتب تاريخ الحضارات أو التاريخ الثقافى عموماً. وبرز فيه كتّاب ومترجمون من المثقفين ذوى الاهتمامات العامة، وأكثرهم من غير الأكاديميين. وواضح أن السبب فى ذلك أن العرف

الثقافى المصرى يرى أن هذه الكتب تمثل جزءاً من ذخيرة المثقف العربى عموماً والمصرى على وجه الخصوص. ومن أمثلة هذه الكتب أشير إلى كتاب رالف لينتون الأشهر شجرة الحضارة (فى ثلاثة مجلدات)، قصة الإنسان منذ فجر ما قبل التاريخ حتى بداية العصر الحديث، ترجمة أحمد فخرى. وكتاب روستون كولبورن، أصل المجتمعات المتحضرة، ترجمة لمعى المطيعى، وكتاب فرانك هيبين، الحضارة القديمة فى الدنيا الجديدة، ترجمة محمد محمود الصياد، وكتاب كوين رايلى، العرب والعالم: تاريخ الحضارة من خلال موضوعات، ترجمة عبدالوهاب المسيرى وهدى حجازى، وكتاب أندريه ريمون، فصول من التاريخ الاجتماعى للقاهرة العثمانية، ترجمة زهير الشايب، وكتاب جدعون زيوبيرج، مدينة ما قبل الصناعة، ترجمة أبوبكر باقادر. وكتاب بيرى، نمو الحضارة، ترجمة لويس اسكندر ومراجعة على أدهم، وكتاب جوستاف لوبون، حضارة العرب، ترجمة عادل زعيتر. وأخيراً كتاب بيرى أندرسون، دولة الشرق الاستبدادية، ترجمة بديع عمر نظمى.

وتصدق نفس هذه الملاحظة على الغالبية العظمى من كتب التاريخ الاجتماعى العام التى أنجزها مترجمون ليسوا من أصحاب أى خلفية فى علم الاجتماع، وأكثرها لكتّاب أجانب ليسوا هم أنفسهم من أعلام علم الاجتماع، وإنما هم مجرد مهتمين بقضايا فكرية ونظرية أخرى.

وهذه الملاحظة نفسها تلفت النظر إلى أن كون المترجم غير متخصص أو على غير دراية بأمهات الكتب العلمية فى الميدان الذى يترجم فيه وبتيارات البحث فيه يؤثر حتماً على اختيار العمل المترجم. ففى تقديرى أن تخصص المترجم أو ارتفاع مستوى درايته يضمن حداً أدنى من حسن الاختيار. وهذه القضية عموماً تطرح قضية الاختيار فى الترجمة بشكل

أساسى، وتضيف إلى الملاحظات السابقة تأكيداً جديداً يبرز ضرورة التدقيق فى اختيار العمل المترجم.

- ومن الملاحظات التى نحب أن نلفت النظر إليها، ونأمل فى تداركها مستقبلا، أن المترجمين المصريين لم يسهموا بالقدر الواجب والمنتظر منهم فى ترجمة الأعمال التى تتعرض للاتجاهات أو المدارس والنظريات الحديثة والمستحدثة كالبنيوية، أو اللغويات الأنثروبولوجية وغيرها، لمؤلفين مشاهير مثل: ليفى شتراوس، أو التوسير، أو جرامشى وغيرهم. والأهم من ذلك أن تلك الكتب تكاد تكون جميعها قد نشرت فى بيروت، أو خارج مصر عموماً. ويصدق هذا حتى لو كان المترجم مصرياً[١].

وقد أردت أن أوضح هذه الحقيقة من خلال الكتب التى ترجمت عن البنيوية – على سبيل المثال – وبلغ عددها ثلاثة عشر كتاباً نشرت منها سبعة فى بيروت، واثنان فى كل من دمشق وبغداد، وواحد فى كل من الكويت وأبوظبى.

وهذا الأمر يدعونا إلى التساؤل عن سبب هذه الظاهرة اللافتة للنظر. وفى رأيى أن ذلك راجع إلى تخلف الأنثروبولوجيين والسوسيولوجيين المصريين عن مواكبة التيارات الفكرية الجديدة، وتراجع المدرسة المصرية فى هذا السبيل بشكل ظاهر ومخل. وربما يثبت ذلك تقليدية الفكر والبحث فى

---

(١) أشير تحديداً إلى كتاب كروزويل، **عصر البنيوية من ليفى شتراوس إلى فوكو**، الذى ترجمه جابر عصفور، ونشرته دار آفاق عربية فى بغداد، ١٩٨٥. وكتاب ليفى شتراوس، **الأسطورة والمعنى**، الذى ترجمه شاكر عبدالحميد، ونشرته دار الشئون الثقافية العامة فى بغداد، ١٩٨٦. وكتاب بيتر بروكر، **الحداثة وما بعد الحداثة**، الذى ترجمه عبدالوهاب علوبه، وراجعه جابر عصفور، ونشره المجمع الثقافى فى أبوظبى، ١٩٩٥.

الأنثروبولوجيا المصرية، التى تلعب الدور الطليعى على المستوى العربى، والتى تصبغ الإنتاج العربى بطابعها الخاص. ويضاف إلى تراجع الاهتمام بالتيارات الأنثروبولوجية الجديدة تواضع مستوى الدراية المتمكنة باللغات الأجنبية لدى أعضاء هيئة التدريس فى فرعى الأنثروبولوجيا والاجتماع، خاصة جيل الشباب منهم.

وهذه نقطة تستدعى المزيد من البحث والتمحيص وإعمال الفكر، لأنها تؤشر إلى مزيد من تراجع الترجمة الأنثروبولوجية فى المستقبل المنظور، وبالتالى جمود ذلك الفرع من فروع العلم وفقده لحيويته. من أجل هذا لابد من اتخاذ خطوات عملية ملموسة لعلاج هذا القصور(١).

---

(١) لقد أصبح هذا الوصف عاماً للأسف بل وصل إلى درجة المشكلة التى باتت تعوق الخريجين الجدد الذين يبدأون دراساتهم العليا عن الرجوع إلى المصادر الأجنبية والإفادة منها. من ثم ينحصرون فى القراءة فى المراجع العربية التى تعانى من قلتها وعدم مواكبتها للتيارات والمدارس الحديثة. ومن هنا فرضت أغلب كليات الآداب على طلاب الدراسات العليا بها ألا يتقدموا لامتحان الماجستير أو الدكتوراه إلا بعد اجتياز اختبار التويفل أو غيره فى اللغة الإنجليزية بمستوى معين، وهذا نفسه حل جزئى لعلاج وتلافى آثار مشكلة هبوط تدريس اللغات الأجنبية فى مدارس التعليم العام. ولهذا السبب أيضاً اهتم مركز البحوث والدراسات الاجتماعية بكلية الآداب جامعة القاهرة منذ تأسيسه بتنظيم دورات تأهيلية لرفع المستوى العلمى وتكوين بعض المهارات الخاصة لدى المعيدين والمدرسين المساعدين بأقسام الاجتماع والأنثروبولوجيا بالجامعات، ومن فى مستواهم (أى التسجيل لدرجة الماجستير أو الدكتوراه) فى مراكز البحوث الاجتماعية والخاصة، وإدارات البحوث فى شتى الوزارات. وقد نظم المركز حتى الآن خمس دورات بالفعل فى أعوام ١٩٩٦، ١٩٩٧، ١٩٩٨، ٢٠٠١، ٢٠٠٢. وتحتوى الدورة على ثلاثين ساعة للترجمة المتخصصة من الإنجليزية إلى العربية. وهى فى رأينا مجرد خطوة على الطريق نأمل أن تعقبها خطوات.

• الملاحظة الأخيرة على المترجمات الأنثروبولوجية إلى العربية تواضع كم ومستوى الكتب المترجمة عن موضوعات ومجالات القرابة، والنظم القبلية (فى مجتمع عربى تعد القبيلة معلماً هاماً ورئيسياً من معالم تاريخه حتى عهد قريب، وعنصراً مهماً فى واقعه المعاصر فى بعض المجتمعات)[1]، والأنثروبولوجيا الأفريقية (جارنا ورفيقنا فى معارك التحرر من الاستعمار والتنمية)، وأنثروبولوجيا التنمية، وأنثروبولوجيا المجتمعات العربية (مع وفرة مثل هذه الكتابات فى اللغات الأجنبية، وبصفة خاصة الإنجليزية والفرنسية والألمانية)، والدراسة الأنثروبولوجية للاستعمار والإمبريالية. وهذه الميادين جميعها محل اهتمام الموسوعة الأنثروبولوجية التى نتشرف بتقديمها إلى القارئ الكريم اليوم.

وأخيراً لعل ترجمة عمل مثل هذا الذى بين يدى القارئ يمثل علاجاً جزئياً وإسهاماً متواضعاً فى مواجهة كل الملاحظات السلبية التى أبديناها فى هذه الفقرة على حركة الترجمة إلى العربية فى ميدان الأنثروبولوجيا. ولن يكون لهذا العمل من قيمة أو أثر إلا إذا أسهم بشكل ملحوظ فى دفع حركة الترجمة إلى العربية وتنشيط عمليات البحث العلمي والكتابة العلمية الأنثروبولوجية الرصينة باللسان العربي المبين. وليس ذلك على الله ببعيد.

* * *

---

(١) ربما يمكن أن يستثنى من هذا الحكم كتاب واحد تأليف دونالد كول وثريا التركى، **التنمية والتغير فى مدينة نجدية عربية**، ترجمة جلال أمين وأسعد حليم، مؤسسة الأبحاث العربية، جدة، ١٩٩١.

ثالثاً: هذه الترجمة

• إن ترجمة الموسوعات والقواميس ليست مثل سائر الترجمات. فالقاموس أو الموسوعة يقوم على شرح المفاهيم والمصطلحات وبيان استخداماتها المتنوعة، من مؤلف لآخر، أو من مدرسة علمية لأخرى. فالمحور الأساسى فيها هو المصطلح، وإذا كانت تغطى فرعاً من فروع العلم بأكمله، مثل موسوعتنا هذه، فذلك يتطلب أن يحيط المترجم (أو المترجمون) إحاطة تامة بكل دقائق المصطلحات فى ميدان هذا التخصص.

• ولأن الموسوعة، أو القاموس، يقوم فى الأساس على المصطلح، فنرجو أن يتسع صدر القارئ لتسجيل وجهة نظر مترجمى العمل ومحرره فى الأسلوب الذى أتبع فى ترجمة مصطلحات القاموس، وفى تعريبها على نحو معين دون غيره، مخالف للشائع أحياناً نادرة، أو مخالف حتى لاجتهادات سابقة لكاتب هذه السطور[١]، أو يتسم بطابع خاص على أى نحو. وكذلك توضيح الأسلوب الذى أتبع فى تدوين المقابل العربى، والتحفظات والإجراءات التى روعيت فى ذلك. وكلنا أمل أن يسهم هذا العمل فى ضبط

(١) من هذا مثلاً أنه سبق لنا أن ترجمنا مصطلح Acculturation فى أول السبعينيات بالتثقف من الخارج. وقصدنا به اكتساب بعض العناصر الثقافية نتيجة عملية اتصال ثقافى أو احتكاك مع ثقافة غير الثقافة المحلية. وقد كان المصطلح ثقيلاً – فى الاستعمال – لطوله، ولأنه ترجم الكلمة الواحدة بأكثر من كلمتين، فعدلنا تلك الترجمة وأثبتنا لها فى هذه الموسوعة ترجمة جديدة هى التكيف الثقافى التى تعنى ما هو أكثر من الاكتساب الناشئ عن الاتصال، بالتكيف مع تلك العناصر الثقافية المستعارة. وهو ما يطابق فهم المؤلفة له كما جاء فى متن المادة. ونرجو أن يصادف هذا المصطلح العربى الجديد قبولا فى الاستخدام.

المصطلح الأنثروبولوجى العربى وتوحيده. وهو أمر يشجع فى النهاية على تيسير مهمة الترجمة لمن يأتى بعدنا.

ويجد القارئ أن بعض المصطلحات العربية ألحقت بقوسين يضمان إضافة معينة. وهذه الأقواس تتنوع وظيفتها، فهناك كلمات بين قوسين تأتى بعد المصطلح، وتعد بمثابة بديل له، ولا فرق بين الاجتهادين، ولكننا فضلنا اجتهاداً على اجتهاد فقدمناه، ووضعنا الآخر بين قوسين. من أمثلة ذلك:

- القرابة غير الخطية (المجانبة).
- خطوط المناسيب الثقافية (الكونتور الثقافى).
- تقديس السلع (فتشية السلع).
- الانحدار القرابى (أصل – نسب).
- المنهج التتبعى (التاريخى).
- عائلة ملتحمة (متصلة).
- الإثنوميثودولوجى (المنهجية الشعبية).
- أسرة التوجيه (المولد).
- تهدم النظام القبلى (إفقاد الروح القبلية).
- المدرسة الهليوليثية (الشمسية).

كما يجد القارئ مصطلحات بجانبها قوسان يضمان كلمات وظيفتها تحديد نوع المصطلح أو نطاقه. من أمثلة ذلك:

- القياس المقطعى (فى الموسيقى).

- طائفة (فى الهند).
- الفتونة (فى أمريكا الجنوبية).
- زنا (خيانة زوجية).
- الطموح الزواجى (للمرأة).
- الزواج من طبقة أعلى (للرجل).
- الصيد (القنص).
- هندى (أحمر).

وفى حالات أخرى يأتى الكلام بين القوسين ليقدم إيضاحاً للمصطلح، كما فى الأمثلة التالية:

- صلة الخؤولة (العلاقة بين الخال وابن الأخت).
- الحدود (المعنوية) **Boundaries**.
- القدرة المحتملة (الكامنة).
- كيان رئاسى (أكبر من القبيلة).
- تحرير، تنوير (من التزييف الأيديولوجى).
- دوطة (هدايا العروس للعريس).
- التراث الكبير والصغير (عند ردفيلد).
- إخبارى (فى الدراسة الميدانية).
- علم الموسيقى السلالى (المقارن).

- تبادل (ودى) لمصطلح **Reciprocity** تمييزاً لها عن تبادل **Exchange**.

ويجد القارئ مصطلحين عربيين (أو أكثر) بينهما فصلة، والأغلب أن تكون كل المصطلحات الواردة بمثابة مترادفات، أى تملك نفس المشروعية، وتحظى بنفس القبول دون أى مشكلات. ولكنها قد تأتى بين كلمات ليست مترادفة، بل يمكن أن يدل كل مصطلح بمفرده على معنى مختلف من ميدان مختلف. مثل كلمة **Conception** التى تعنى حمل، ولكنها تعنى أيضاً تصور. وقد عولج كلا المعنيين داخل المادة. وهذان مصطلحان بعيدان عن بعضهما كل البعد. ومن أمثلة الترادف:

- شعور، عاطفة.
- مساعدة، معونة.
- الأنيميزم، المذهب الحيوى.
- ثنائى الخط، فى جانبين.
- أوتوقراطية، حكم مطلق.
- رابطة الدم، قرابة الدم.
- رئيس، شيخ ... إلخ.

وقد اجتهدنا لكى نترجم المصطلحات الأجنبية إلى اللغة العربية قدر الإمكان، وأردنا أن نتجنب كتابتها بألفاظها الأجنبية بحروف عربية. ويحدونا فى ذلك الرغبة فى نقل العلم وأسراره وذخائره فى لغة الضاد. وقد نجحنا فى تحقيق هذا الهدف إلى حد بعيد، ومع ذلك اضطررنا فى نهاية الأمر إلى كتابة عدد قليل من المصطلحات بلفظها الأجنبى وبحروف عربية، إما لعدم وجود بديل، أو لأن المضمون طويل. وقد فعلنا ذلك فى أضيق الحدود، وبصفة

استثنائية فقط، فكانت هذه الترجمات، على سبيل الحصر، من بين ألفى مصطلح:

- الكومبادرازجو
- الكاريزما
- الكوميونات
- اللغة الكريولية
- الفودو
- السيبرنطيقا
- نظام الكارجو
- دوطة
- الأيقونية (نظرية فى السيميوطيقا).
- الشامانية.
- الطب الألوباثى Allopathic Medicine (طريقة فى التطبيب تقوم على استعمال علاجات تحدث آثاراً مختلفة عن تلك التى أحدثها المرض المعالج).

ويلاحظ أن بعض المصطلحات العربية جاءت **مسبوقة** بكلمة بين قوسين، وهى لا تخرج عن كلمات: مذهب، نظرية، نظام، النزعة. ولم يعتد بالكلمة بين القوسين عند الترتيب الأبجدى العربى لمواد الموسوعة، وذلك على اعتبار أنها لا تمثل جزءاً من المصطلح الأصلى، وأنها قد أضيفت أثناء الترجمة. وذلك كما فى حالة: (مذهب) المساواة. فالمادة تدرج فى حرف الميم. أما فى حالة: نظام الكارجو= Cargo system، فتدرج فى حرف النون، لأن كلمة نظام واردة فى المصطلح الأصلى.

- يعلم القارئ بداهة أن مداخل (أو مواد) هذه الموسوعة كانت مرتبة فى لغتها الأصلية ترتيباً أبجدياً. وكان من الطبيعى بعد أن ترجم العمل إلى اللغة العربية أن ترتب المداخل أو المواد وفقاً للأبجدية العربية. ويقوم ذلك على

فلنفترض أن مستخدم الموسوعة يلتمس مدخلاً يعرفه بالعربية، كالطبقة مثلاً، فما عليه فى هذه الحالة إلا أن يفتح الموسوعة ويفتش عن الكلمة فى ترتيبها فى حرف الطاء.

ولكنا فكرنا فى قارئ لهذه الموسوعة يعرف المادة فى لغتها الأصلية، ككلمة Ordeal، ولا يعرف مقابلها العربى، أو الترجمة العربية التى اخترناها لهذا المصطلح. فى هذه الحالة يتعين على هذا القارئ أن يرجع إلى قائمة (مسرد) لمواد الموسوعة فى أصلها الإنجليزى ومرتبة وفقاً للأبجدية الأجنبية، وأمام كل مدخل (أو مادة) ترجمته العربية المستخدمة فى هذا الكتاب، ورقم الصفحة الوارد بها هذه المادة. ويجد القارئ هذه القائمة ملحقة بالموسوعة فى نهايتها.

• إن ترجمة الموسوعات والقواميس ليست مثل سائر الترجمات. فالقاموس أو الموسوعة يقوم على شرح المفاهيم والمصطلحات وبيان استخداماتها المتنوعة، من مؤلف لآخر، أو من مدرسة علمية لأخرى. فالمحور الأساسى فيها هو المصطلح. وإذا كانت تغطى علماً بأكمله، مثل موسوعاتنا هذه، فذلك يتطلب أن يحيط المترجم (أو المترجمون) إحاطة تامة بكل دقائق المصطلحات فى ميدان هذا التخصص.

وتزداد المشكلة إذا كان العمل، كهذا الذى نقدمه اليوم بين يدى القارئ، يشارك فى نقله إلى اللغة العربية عدد كبير نسبياً من المترجمين، الأمر الذى يفرض فرضاً توحيد ترجمة نفس المصطلح على امتداد الموسوعة، وبصرف النظر عن شخص المترجم أو رأيه الخاص. ولذلك كان من اللازم قبل شروع الزملاء الذين شاركوا فى الترجمة، أن يعد المشرف على العمل قائمة موحدة لنحو ألفى مصطلح التى تضمها الموسوعة، مترجمة إلى العربية لتكون بيد كل واحد من الزملاء قبل أن يشرع فى الترجمة.

وبديهى أن اليقظة الدائمة للحفاظ على وحدة المصطلح على طول الكتاب قد تطلبت من المحرر جهداً خاصاً، كان مرهقاً فعلاً فى بعض الأحيان. وفى كل الأحوال يتحمل المحرر وحده أى خطأ فى ترجمة أى مصطلح، أو أى كلمة، كما يتحمل مسئولية أى خطأ أو تقصير فى أى جانب من جوانب العمل كله.

• وقد اضطلع كل من الزملاء بالترجمة وفقاً للبيان التالى:

١- د. محمد عبدالحميد إبراهيم من مادة **Abbreviations in Kinship** (ص١) إلى مادة **Anarcho-Cyndicalism** (ص١١) ومن مادة **Hobbes** (ص١٣٨) إلى مادة **Leach** (ص١٦٤).

٢- د. سعيد المصرى من مادة **Ancestor** (ص١٢) إلى مادة **Bifurcation** (ص٢٣).

٣- أ.د. أحمد زايد من مادة **Big man** (ص٢٤) إلى مادة **City, Anth.of** (ص٣٧).

٤- أ.د. فاتن أحمد على من مادة **Civilization** (ص٣٨) إلى مادة **Conception** (ص٤٩).

٥- أ.د. سعاد عثمان أحمد من مادة **Concubinage** (ص٥٠) إلى مادة **Cultural Baseline** (ص٦١).

٦- أ.د. منى الفرنوانى من مادة **C.Determinism** (ص٦٢) إلى نهاية مادة **Descent** (ص٧٤).

٧- أ.د. عدلى السمرى من مادة **D.K.Terminology** (ص٧٤) إلى مادة **Dysfunction** (ص٨٦).

هـ- د. فوزى عبدالرحمن من مادة Early Anth. (ص٨٧) إلى نهاية مادة Ethnography (ص٩٩)، ومن مادة Mode of. Prod. (ص١٩٤) إلى مادة Myth (ص٢٠٣).

٩- أ.د. نجوى عبدالحميد من مادة Ethnohistory (ص٩٩) إلى مادة Extension of Kinship Terms (ص١٠٨).

١٠- أ.د. محمود عودة من مادة Factions (ص١١٠) إلى مادة Fourth World (ص١٢٣).

١١- أ.د. علياء شكرى من مادة Foustel D.Coulanges (ص١٢٤) إلى مادة Hist. and Anthropology (ص١٣٧). ومن مادة Spirit (ص٢٦٦). إلى مادة Writing (ص٢٩١).

١٢- أ.د. محمود عبدالرشيد من مادة Leadership (ص١٦٥) إلى مادة Marriage (١٧٩).

١٣- أ.د. طلعت لطفى من مادة Marriage Classes (ص١٨٠) إلى مادة Model (ص١٩٤).

١٤- أ.د. على مكاوى من مادة Naturalization (ص٢٠٦) إلى مادة Pattern (ص٢١٨).

١٥- أ.د. هناء الجوهرى من مادة Peasant(ص٢١٩) إلى مادة R.U.Migration (ص٢٥١).

١٦- د. محمد على إبراهيم من مادة Sacralization (ص٢٥٢) إلى مادة Spheres of Exchange (ص٢٦٥).

ولعلنا لسنا فى حاجة إلى الإشارة إلى أن إنجاز الترجمة بهذا الأسلوب الجماعى يمثل قيمة فى ذاته، لها مغزاها العميق الذى يشير إلى إمكانيات غير

محدودة للتعاون والعمل المشترك، وتواصل الأجيال، ونقل الخبرة وتقاليد العلم من جيل إلى جيل. فالفريق يضم أساتذة كباراً، كما يضم شباباً على أول طريق هيئة التدريس. وهم ينتشرون في عدد من أقسام الاجتماع بالجامعات المصرية، جمعهم كم هائل من الحب المتبادل، والاحترام الشخصي، والإخلاص للعلم، والرغبة الصادقة في النهوض به والأخذ بأيدي دارسي العلم الاجتماعي ليواكبوا المستوى الراهن لهذا العلم على الصعيد العالمي.

●ويتساءل القارئ: لمن هذا القاموس؟ إنه ليس للخاصة فقط، رغم أنه يقدم لهم زاداً مهماً، ويحيط بأحدث تيارات العلم ويشرح أبرز مفاهيمه ومناهجه ونظرياته. إلا أنه يقدم ذلك بأسلوب قريب إلى القارئ المثقف العادي غير المتخصص.

وليس في هذا شيئاً من الغرابة أن يجمع عمل بين الرصانة ورفعة المستوى من ناحية، والقرب إلى الناس ووضوح التعبير من ناحية أخرى. ولهذا السبب نشر العمل في لغته الأصلية في سلسلة قواميس ماكميلان لعامة القراء. ولقي رواجاً وانتشاراً عجيباً بالنسبة لكتاب في الأنثروبولوجيا، فقد طبع مرة كل عام منذ صدوره لأول مرة في ١٩٨٦، بل وطبع عدة مرات بعد ذلك آخرها ظهرت في عام ٢٠٠٥. وهذه الطبعة هي التي تمت عنها ترجمة هذه الموسوعة.

لهذا يمكن أن يتجه هذا العمل، فضلاً عن الجمهور العريض من المثقفين والمهتمين، إلى طلاب الجغرافيا، والتاريخ، واللغويات، والأدب، وعلم النفس، والفلسفة، والاقتصاد، والتربية، والسياسة، والطب والبيولوجيا.. وغيرهم. وسوف يجد كل فريق من هؤلاء شيئاً من الفائدة في هذه الموسوعة.

* * *

خاتمـة

• **هناك** عشرات الأسباب والاعتبارات التى تبرر نقل هذا العمل إلـى **العربية ونشره** بين الناس. أحد تلك الأسباب تشعب اهتماماته وإحاطتـه الطيبـة **بموضوعات** الأنثروبولوجيا وقضاياها ومشكلاتها. ومنهـا أيضاً تداخلـه المفيد **والخصب مع** عدد من التخصصـات البينيـة، التـى تشارك علـم الأنثروبولوجيـا **اهتماماته**، والتـى أشـرنا إليهـا فيمـا سبق. واعتبـار مهـم يسم الموقـف الفكـرى **المؤلفة هو** سعة الأفق والموضـوعية وعـدم التعصب لاتجـاه معين، مـع قـدرة **علـى** اسـتيعاب التفسيرات والمـدارس المختلفـة والإفـادة مـن كـل منهـا قـدر **الإمكان**، وعدم تجاهلها على الأقل[١].

وقد تبين للقـارئ من العرض السابق أن المؤلفـة قد ضمنت كتابهـا عـدداً **غير قليل** من المفـاهيم والمصطلحات التـى لـم تجـر العـادة علـى تـضمينها فـى **الأعمال** الموسوعية الأنثروبولوجية. وقد أشرنا إلى بعضها فـى موضـع سـابق **من هذه** المقدمـة. وهـذه الحقيقـة شـاهد علـى إدراك المؤلفـة للـدور الحقيقـى **للأنثروبولوجيا** وتطبيقاتها فى المجتمع المعاصر، الذى لم يعد يقصر موضـوع **هذا العلم** على المجتمعات البدائية، أو الغريبة، أو المنعزلة، وإنمـا بـات يوظـف **هذا العلم** ذا الإمكانيـات الهائلـة لفهـم السلوك البـشرى، والغـوص فـى أعمـاق **التفاعلات** الاجتماعية فى كافة الأنـواع والمستويات الثقافيـة. مـن هنـا يعد هـذا

---

(١) **أنهت** المؤلفة شارلوت سيمور – سميث دراستها فى جامعة لندن حيث حصلت على درجـة **الدكتوراه** فى الأنثروبولوجيا من معهد دراسـات أمريكا اللاتينيـة. وهـى تبـدى اهتمامـاً خاصـاً **بدراسات** النوع، وتستأثر بمنطقة حوض الأمازون ببحوثها التطبيقية. وشغلت لمدة طويلة وظيفة **أستاذ** الأنثروبولوجيا بجامعة الأمازون، فى ايكيتوس ببيرو. وتعمل الآن خبيرة في ميدان التنمية **الدولية**.

العمل ثورة حقيقية فى فهم العلم الأنثروبولوجى وفى تصور دوره، نرجو أن يجد له الصدى المناسب فى الأبحاث والدراسات الأنثروبولوجية على المجتمعات العربية. ولا نعتقد أننا نسرف فى الحلم إذا تصورنا أن انتشار هذه الموسوعة بين المشتغلين بالعلم الاجتماعى فى بلادنا سوف يقود حركة بحث علمى ميدانى رفيعة المستوى.

- إن الغاية القصوى لمثل هذه الموسوعة هى نفسها الغاية النهائية لعلم الأنثروبولوجيا أن يطوف بنا بين الثقافات والجماعات الإنسانية، طولاً وعرضاً، أفقياً (عبر المكان) ورأسياً (عبر الزمان)، فنتعلم أن هؤلاء البشر وثقافاتهم ليست شيئاً واحداً. فالمعايير تتنوع، والنظم تتلون وتتشكل، والمناسبات والإجراءات تتفاوت وتتعدد. إن الأنثروبولوجيا الحقة هى العلم الذى يعلم التنوع، ويلتمس لكل ثقافة منطقها ويبحث فيها عن تكاملها الداخلى ورقيها وإنسانيتها. فإذا استطاعت الأنثروبولوجيا أن تعلمنا هذا المبدأ البسيط – العظيم الشأن فى نفس الوقت – لأفدنا من هذا العلم أعظم الفائدة، خاصة فى عصرنا الذى يدعى فيه كل منا أنه الوحيد الذى على صواب، وأن نظامه هو الحقيقة المطلقة وأن معتقداته وعاداته هى الحق والعدل، وما خلا ذلك من نظم ومعتقدات وعادات... إلخ هو الباطل إذا خالف ما نحن عليه.

لننهل من هذه الموسوعة الأنثروبولوجية المبسطة كى ندرك أن للآخرين نفس الحق – الذى ندعيه – فى أن تكون لهم ثقافاتهم، ولهم نفس المبررات التى يروها حقا وعدلاً. فإن فعلنا فقد وصلتنا رسالة التسامح الثقافى (والإيديولوجى والدينى والسياسى) التى هى الهدف الأسمى لعلم الأنثروبولوجيا.

- آخر ملاحظات هذه الخاتمة نستهدف منها أن نوضح بجلاء أن الفكر النقدى فى أى حقل من حقول العلم ليس أمراً مريحاً، ولا مبهجاً، ولا يمكن بطبيعته أن يكون محدداً تحديداً قاطعاً. فهو ثورة على اليقين فى حقل علمى

صحيح، وهو مراجعة للثوابت، ورفض أو هز على الأقل لمفاهيم ومناهج راسخة. وهو قد يبدو للمبتدئ فى حقل هذا العلم أنه هدم لذلك العلم. وقد يوحى إليه – خطأ – بأن هذا الميدان لم يكن فيه شئ من الصواب، وأن "الحقيقة" أمر مستحيل، كما كانت مستحيلة بالنسبة لرواد هذا العلم.

وهذا كما قلت، وكما سنرى بالنسبة للعلم الأنثروبولوجى، توهم غير صحيح ولا يثور إلا فى ذهن مبتدئ. وربما كان العكس هو الصحيح، فالعلم لا يبلغ مرتبة نقد الذات، وتقليب تراثه ومراجعته، وإعادة النظر فى كل ما حققه إلا إذا كان قد بلغ مرتبة النضج، ويكون لدى أصحابه قدر من الثقة، ومستوى من التمكن، يسمح لهم بهذه المراجعة وهذا النقد، الذى قد يكون عنيفاً جداً أحياناً، دون أن ينهدم العلم.

إن مسيرة العقل الإنسانى فى تقدم، وهى تعقم وتذبل إذا استسلمت للتراث، وتخلت عن أثمن ما هيأه لها العقل، وهو النقد والتمحيص والمراجعة. كذلك أرتجى ممن طالع هذه الصفحات النقدية، سواء فى مقدمتنا هذه، أو على امتداد الموسوعة، ألا يداخله أى قلق على الأنثروبولوجيا. بل أطلب منه أن يشعر بالأمل فى غد أفضل وأكثر إشراقاً لهذا العلم، لأنه نضج وتطور وبلغ مستوى القدرة على نقد الذات.

* * *

وبعد...

لم يكن من الميسور أن يخرج هذا العمل الضخم إلى اللغة العربية بهذه الصورة السخية الجميلة لولا وجود المشروع القومى للترجمة، الذي نما ونضج واستقل في كيان جديد هو المركز القومي للترجمة. وهو إنجاز يستحق

القائمون عليه كل تقدير وإجلال لما يقدمونه لوطنهم من خدمة ثقافية رفيعة نادرة المثال. ويمثل هذا المشروع العملاق أحد الأجهزة التى استحدثها المجلس الأعلى للثقافة خلال السنوات القليلة الماضية، واستطاع أن يخرج إلى العربية، لغتنا المجيدة، عدداً وفيراً من أمهات الأعمال الفكرية، والأدبية، والعلمية. وهو أمر ليس بمستغرب على نشاط وزارة الثقافة التي تضيف كل يوم إنجازات جديدة على طريق تنوير العقل العربى، والتنمية الثقافية، وتحفيز العمل الثقافى فى كافة مناحيه. فليتقبل أصحاب هذا المشروع الجليل كل الشكر والتحية.

القاهرة: ٢٠٠٨

محمد الجوهرى

لا تعرف الأنثروبولوجيا كثيراً من المفاهيم ذات التعريفات المحددة تحديداً قاطعاً محدداً. ومن ثم فإن علمنا هذا يرتقى يوماً بعد يوم من خلال المراجعة المستمرة لمفاهيمه واستخداماته، ومن خلال الحوار حولها. ويستهدف هذا القاموس أن يقدم الروح النقدية للبحث الأنثروبولوجي المعاصر للطلاب الذين يدرسون الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية، وكذلك للقارئ المهتم غير المتخصص فى الأنثروبولوجيا. وهو يولى اهتمامه الرئيسى للمسائل والقضايا النظرية والفكرية العامة، كما يستهدف تجلية المصطلحات الفنية الدقيقة التى قد تحدث نوعاً من الخلط عند غير المتخصص فى هذا العلم. وكذلك يسعى هذا القاموس إلى تزويد القارئ بالمعلومات اللازمة لفهم الكتابات والمواد الأنثروبولوجية وتقويمها تقويماً نقدياً، والتى يمكن أن تكون بمثابة نقطة انطلاق جيدة لدارس الأنثروبولوجيا، الذى يود الاستزادة فى أى موضوع بمراجعة المصادر والمراجع التى زودنا القاموس بها.

ويلاحظ القارئ أن المداخل التى تتناول علماء الأنثروبولوجيا جاءت موجزة ومحدودة. فلم نورد من العلماء المترجم لهم إلا أولئك الذين ولدوا قبل عام ١٩٢٠. أما مؤلفات العلماء الأحدث سناً من ذلك فيجد القارئ إشارات إليها فى سياق المداخل التى ترتبط بالموضوعات التى أسهموا بدراستها. كما أن قيود الحيز قد فرضت علينا ألا نتعرض لكافة تشعبات الأنثروبولوجيا وامتداداتها فى العلوم الأخرى. ولذلك لن يجد القارئ فى هذا القاموس تغطية

لميادين: اللغويات، الأنثروبولوجيا الفيزيقية، وعلم الآثار وغيرها من تفرعات الميدان العام للأنثروبولوجيا.

ولكى يفيد القارئ من هذا القاموس الإفادة المثلى يرجى أن يتابع الإحالات التى وردت إلى المداخل المختلفة داخل كل مدخل، والتى قصدنا من ورائها مواجهة الطابع التجزيئى الذى تفرضه طبيعة القاموس(*).

ولعله من الواجب أن نقرر فى النهاية أن هذا الكتاب ليس قاموساً بالمعنى الدقيق للكلمة، فكثير من المداخل ليست قاطعة فى تحديدها للمفهوم، ولا تدعى أنها تقول الكلمة الأخيرة فيه، بل كان الهدف من بعضها إثارة الجدل وفتح باب المناقشة حولها.

يونيو، ١٩٨٦

شارلوت سيمور – سميث

(*) ويجد القارئ هذه الإحالات الواردة ضمن كل مدخل، وتشير إلى مدخل آخر داخل القاموس، مكتوبة ببنط إسود متميز.

(المحرر)

شكر وتقديـر

تود المؤلفة أن تعبر عن شكرها وتقديرها للمساعدة التي تلقتها من الأشخاص الآتية أسماؤهم، والتي لولاها ما اكتمل هذا العمل. فالشكر لشاي ستزر ومارتن سيمور – سميث، اصحاب فكرة تـأليف هذا القاموس. وكذلك جون هودجسون، وبنيلوب البورت ورافي ميرشانداني لمساعدتهم في جهد التحرير لدى مطبعة ماكميلان، والشكر لفيليستي إدهولم لمقترحاتها ومراجعاتها القيمة، والشكر أخيراً لهاميلتون مينشر لمساعدته الكريمة في نسخ الكتب.

*   *   *

المشاركـــون

أود أن أتقدم بالشكر أيضاً إلى كل من موريس بلوخ، وميشيل شيينيك، وبريت كراوز، ونورمان ويتن الذين تفضلوا باعداد بعض مداخل هذا القاموس.

مواد الموسوعة
مرتبة حسب الأبجدية العربية

أ

ائتلاف *Coalition*

تحالف سياسى مؤقت وتسوية للخلافات بين عدد من الأحزاب السياسية، أو الأجنحة السياسية أو الجماعات التى يحافظ كل منها على هويته المستقلة، ولكنها تتحد معاً بهدف أداء مهمة محددة. ويمثل الائتلاف أحد الظواهر التى تدرسها **نظرية الفعل** فى ميدان **الأنثروبولوجيا السياسية**.

الائتمان *Credit*

من المهم التمييز بين أنماط الائتمان أو التبادل المؤجل حيث يكون الرد فى الأولى مضاعفاً أو مساوياً للقرض الأصلى (الطعام مقابل الطعام، العمل مقابل العمل، المال مقابل المال). وفى الثانى يأخذ الرد شكلاً مختلفاً (العمل مقابل السلع، السلع مقابل المال). وبالمثل، يوجد فارق جوهرى بين أنساق الائتمان بدون فوائد، وتلك التى تطبق مبدأ الفائدة. وتعد علاقات الائتمان مبدأ رئيسياً فى التعامل فى اقتصاديات ما قبل العملة، سواء كانت علاقات ائتمان مشاعية تتم بين الأقارب والجيران، أو التزامات مستمرة أكثر تحديداً بين أطراف المعاملات التجارية. ومع ذلك فعلاقات الائتمان تلك ليست من نفس نوع علاقات الائتمان المالى فى الاقتصاد الرأسمالى، أو الائتمان الذى يمنحه السيد لأتباعه، وهو الذى يسمح بالتراكم الرأسمالى ويشجع التفاوت الاقتصادى.

انظر: **الأنثروبولوجيا الاقتصادية**.

الأب الاجتماعى / والأب البيولوجى
Pater / Genitor

يقوم التمييز بين هذين المفهومين على القانون الرومانى الذى يميز بين الأب الفسيولوجى للطفل، وبين أبيه الاجتماعى. فالأب الاجتماعى فى القانون الرومانى هو الزوج الشرعى للأم، بغض النظر عن كونه الوالد البيولوجى أو الأب الفيزيقى الحقيقى. ويستخدم هذا التمييز فى الدراسات الأنثروبولوجية أحياناً، كما يجرى تمييز مواز بين الأم الاجتماعية والأم البيولوجية، وأن المصطلح الأخير نادر التطبيق على أساس أن الأم الاجتماعية والفسيولوجية تكونان شخصية واحدة فى الغالب، (ولكن ليس دائماً).

انظر: **الحمل، القرابة**.

الأب البيولوجى *Genitor*

تمييزاً له عن الأب الاجتماعى، وهو تمييز مستمد من القانون الرومانى، حيث كان الأب الاجتماعي هو زوج أم الطفل، بصرف النظر عن أبوته الفسيولوجية لذلك الطفل. انظر: **الأبوة الاجتماعية، الحمل**.

آباء العماد *Godparents*

انظر: **كومبادرازجو**، **القرابة المتخيلة**، **القرابة الطقوسية**.

الإباحية الجنسية (فى المجتمعات البدائية) *Primitive Promiscuity*

نظرية ترى أن الحالة الأصلية للمجتمع الإنسانى كانت تتميز بغياب تحريم **الزنا بالمحارم**، أو قواعد تنظم العلاقات الجنسية أو تنظم **الزواج**. وكان من المؤمنين بهذه النظرية عدد من علماء الأنثروبولوجيا الأوائل مثل **مورجان**، **وماك لينان**، **وباخوفين**، **وفريزر**. وكان يعارضها علماء آخرون مثل **فرويد** ممن ذهبوا إلى أن الشكل الأصلى للمجتمع كان المعشر الأبوى الأولى، أو مثل **وسترمارك ومين** اللذان ذهبا إلى أن ذلك الشكل الأصلى كان الأسرة الأبوية التى تأخذ بنظام الزواج الأحادى.

إبادة جماعية *Genocide*

سياسة أو ممارسة للإبادة المنظمة لشعب أو **جماعة سلالية**. وقد استخدم هذا المصطلح لأول مرة فى وصف اضطهاد النازى لليهود والأقليات السلالية الأخرى. كما طبقت سياسات الإبادة الجماعية على جماعات السكان الأصليين فى أنحاء كثيرة من العالم، خاصة عندما وقفت فى طريق مشروعات **التنمية** أو المشروعات الاستعمارية لصالح طرف قومى مسيطر أو طرف استعمارى. وهناك إبادة ثقافية لجماعات الأقليات أو لجماعات سلالية، فى مقابل الإبادة الجسدية، وتسمى **الإبادة العرقية**.

الإبادة العرقية *Ethnocide*

يمثل هذا المصطلح المرادف الاجتماعى الثقافى لمصطلح "**الإبادة الجماعية**" والذى أطلق فى البداية على المحاولات المنظمة التى قام بها النازيون فى ألمانيا لإبادة كل اليهود الواقعين تحت سيطرتهم. ويعتبر مفهوم الإبادة العرقية – الذى يتضمن الإبادة الثقافية – مفهوماً قوياً ومؤثراً، حيث يستخدمه الأنثروبولوجيون غالباً للاحتجاج على إهدار التنوع الثقافى والاجتماعى فى الدول القومية المعاصرة. ويشير المفهوم إلى أية محاولة منظمة لتدمير ثقافة شعب تدميراً كاملاً. وقد تؤدى برامج الإبادة العرقية التى تنفذ كجزء من التحديث أو **التنمية** فى الدول المعاصرة إلى نتيجة غير مقصودة تتمثل فى تقوية الحدود العرقية، بل قد تؤدى إلى عمليات إحياء ثقافية، وإعادة الإنتاج الاجتماعى وزيادة الوعى بالعادات المتباينة **والأصالة السلالية**.

الأبجدية *Alphabet*

يقابل نظام الأبجدية فى الكتابة بين كل صوت فى اللغة وحرف معين، هذا على الرغم من أن تطابق **الفونيم** (المقطع الصوتى) Phoneme مع الرمز ليس تطابقاً مطلقاً، كما أنه يختلف من لغة إلى أخرى. أضف إلى ذلك أن نفس الصوت يمكن تمثيله بحرف أو أكثر، كما أن كل حرف يمكن أن يكون له أكثر من تلفظ (نطق)، حسب طبيعة السياق الذى يستخدم فيه. وبالمقارنة مع أنظمة أخرى للكتابة فإن نظام الأبجدية الذى نستخدمه يتسم نسبياً بالكفاءة، ومن السهل تعلمه لأنه يستخدم طائفة من الرموز محددة

تحد التحديد. ولعل استخدام نظام الأبجدية فى الكتابة ييسر انتشار معرفة القراءة والكتابة على نطاق واسع فى ظل ظروف تاريخية معينة. وقد استخدم نظام الكتابة الأبجدية لمرة الأولى فى الشرق الأدنى قبل عام (٢٠٠٠) ق.م.

انظر: **معرفة القراءة والكتابة.**

نظرية الصفقات السياسية (نظرية)

Transactionalism

تمثل هذه النظرية فى إطار الأنثروبولوجيا نمطاً من أنماط **نظرية الفعل**، ويكون رائدها الأول **بارث** Barth فى دراسته للنسق السياسى عند شعب سوات بتان (١٩٥٩). ويرى بارث أن التنظيم السياسى بلا زعيم الموجود عند سوات باتان كإطار رسمى للمجتمع يتكون من شبكة من الانتماءات القرابية والمكانية، التى توجد وسط روابط **ثنائية** تربط الأفراد ببعضهم البعض فى علاقات تقوم على السيطرة والخضوع. وتتكون الجماعات السياسية الأولية من أتباع يرتبطون بالقادة من خلال روابط تعاقدية ثنائية. ويقوم هؤلاء القادة من جانبهم بتنظيم جماعاتهم فى إطار نسق الروابط الثنائية من أجل خلق الأتباع. وقد ركز نقاد هذه النظرية على عجز بارت عن تحليل البناء الطبقى الكلى فى مجتمع سوات باتان، وكذلك على تطبيق نموذج "السوق" أو النموذج "الرشيد" الذى اعتبره البعض نموذجاً غير ملائم.

انظر: **نظرية التفاعل.**

أبناء عمومة (أو خؤولة) متقاطعة

Cross-Cousin

أحد أبناء العمومة (أو الخؤولة) الذى يرتبط بالأنا من خلال النوع المعاكس للقريب: وهو ابن خال الأنا (فعلياً أو تصنيفياً) وابن عمة الأنا الفعلية أو التصنيفية.

انظر: **مصطلحات القرابة، نظرية التحالف.**

أبناء العمومة أو الخؤولة المتوازية

Parallel Cousin

يعد أبناء العمومة أو الخؤولة المتوازية هم أولئك الذين يرتبطون بالشخص من نفس جنس الجيل الأول صعوداً (مثل أبناء العم، وأبناء الخال).

الأبنية الأساسية

Elementary Structures

فى الصياغة الأصلية التى قدمها **ليفى شتراوس** Levi-Strauss لهذا المفهوم (١٩٤٩) عرف الأبنية الأساسية **للقرابة** بأنها تلك النظم التى تسمح فيها عملية التسمية بالتحديد المباشر لدائرة القرابة ودائرة النسب، أى تلك النظم التى توحى بالزواج بنوع معين من الأقارب. ومن ناحية أخرى تعرف **الأبنية المركبة** بأنها تلك النظم التى تقتصر على تحديد دائرة الأقارب، وتترك تحديد الطرف الآخر فى العلاقة الزوجية لآليات أخرى اقتصادية أو نفسية. ويفسر العديد من الأنثروبولوجيين هذا بأنه تصنيف ثنائى لنظم القرابة يستبعد فيه أحد النظامين وجود النظام الآخر. مع اعتبار نظام **كراو** Crow و **أوماها** Omaha كنوع من الأنماط المتوسطة أو التعبيرات الوسطى لأن المجال الذى يختار منه القرين فى العلاقة الزوجية فى هذين النظامين يكون

مقيداً نسبياً، إذ إن هناك تحريماً شديداً **لزنا المحارم** داخل إطار اجتماعى معين، بالرغم من عدم وجود مثل هذا **الفرض** للزواج. ومع ذلك عدل ليفى شتراوس (١٩٦٥) فيما بعد صياغته للتناقض بين الأبنية الأساسية والمركبة مؤكداً أن فكرتى الأبنية الأساسية والأبنية المركبة مجرد فكرتين موجهتين أى يقدمان أداة للاستكشاف والبحث ولا يمكن استخدامهما وحدهما لتعريف النظام، كما أن لكل نظام من النظم جانب معقد، حيث لا يستطيع أى فرد واحد أن يحقق متطلبات أكثر النظم تحديداً، مما يسمح بقدر من حرية الاختيار.

انظر: **نظرية التحالف.**

الأبوة ***Paternity***

انظر: **المادة التالية.**

الأبوة الاجتماعية
الوالدان الاجتماعيان
Sociological Paternity
Sociological Parents

تمتد جذور هذا المفهوم إلى مالينوفسكى، من خلال دراسته لمعتقدات سكان جزر التروبرياند حول **الحمل** (١٩٢٢). ذلك أن سكان هذه الجزر يرفضون – على مستوى العقيدة – فكرة أن الجماع هو الذى يسبب الحمل. ولكن مناقشة مالينوفسكى للأبوة الاجتماعية جاءت، كما أشار ليتش (١٩٥٩)، مضطربة بعض الشئ. فقد طرح مالينوفسكى مفهوم الأبوة الاجتماعية ليصف التسليم الاجتماعى العام بدور الأب، فى نفس الوقت الذى رسم لنا فيه صورة مجتمع محلى يرفض التسليم بهذا الدور. أما مصطلح الآباء الاجتماعيين فيشير فى الاستخدام الأنثروبولوجى العام إلى الآباء المعترف بهم اجتماعياً (كأب وأم)، فى مقابل الآباء الفسيولوجيين. ومن خلال هذين الوالدين المعترف بهما اجتماعياً تتحدد علاقات الطفل القرابية بالمجتمع الكبير، حتى لو لم يكن هذان الوالدان الاجتماعيان هما الوالدين الحقيقيين فسيولوجياً.

أبوى ***Patrilineal***

انظر: **فرع الأب.**

الاتجاهات ***Attitudes***

من المألوف فى داسات **القرابة** تمييز نسق **المصطلحات** عن نسق الاتجاهات، مثل مشاعر الاحترام أو الألفة، الحب أو العداء، الحقوق أو الواجبات التى يلمس الناس من خلالها الإلزام وتظهر عليهم فى طرز معينة من السلوك. وقد ذهب **راد كليف براون** Radcliffe-Brown إلى أن الاتجاهات كانت بمثابة نقل للمصطلحات أو انعكاس لها على المستوى العاطفى، ولكن النقاد من بعده، بمن فيهم **ليفى شتراوس،** أشاروا إلى أننا نلمس فى أغلب الأحوال تعارضاً بين التصنيفات الاصطلاحية والاتجاهات. ويقترح ليفى شتراوس ضرورة النظر إلى الاتجاهات بوصفها تكاملاً ديناميا لنسق المصطلحات. ورأى أن الاتجاهات الخاضعة لأسلوب محدد أو التى تفرضها تصنيفات معينة للأقارب، قد تفيد فى حل التناقضات المتأصلة فى المصطلحات.

اتحاد العشائر، البطن ***Phratry***

مصطلح يستخدم فى دراسة **القرابة** للإشارة إلى اثنين أو أكثر من **العشائر**، التى تدعى انتماءها إلى سلف أسطورى مشترك.

اتحاد العشيرة الأسترالية، النصف ***Moeity***

الكلمة مشتقة من الكلمة الفرنسية Moitie التى تعنى نصف، ويشير المصطلح إلى انقسام جماعة أو مجتمع إلى نصفين متساويين. ويعتقد عدة أن انقسام الجماعة يكون إلى نصفين أبويين (أى عشريتين أبويتين)، أو إلى نصفين أموميين (أى عشيرتين أموميتين). وقد يرجع الانقسام إلى محددات أخرى كالاستناد إلى قواعد الزواج أو الإقامة أو العلاقات الطقوسية، أو أى مزيج من تلك العوامل بالإضافة إلى قاعدة **الانحدار القرابى** أو بدونها.

انظر: **تنظيم ثنائى**.

الاتفاق العام، الإجماع ***Consensus***

هو التقاء الآراء أو عملية تشكيل قرار أو [illegible] فى الجماعة. إن دور الإجماع فى الناحية الاجتماعية والسياسية يحتل أهمية كبرى فى كل المجتمعات كتعبير عن التضامن والتماسك الاجتماعى وكشرط جوهرى من شروطه. ولنفس السبب يكون تدهور أو استمرار انهيار الإجماع (أو تشكل عدم الإجماع) تعبيراً عن مواقف **الصراع** أو التفكك الاجتماعى، وعاملاً أساسياً من عوامله. ربما تتضمن العملية التى يتحقق بها الإجماع داخل جماعة ما عدداً من الوسائل الرسمية وغير الرسمية للحد من الصراع أو مظاهره العلنية، وربما تتضمن أيضاً سلسلة معقدة من المناورات السياسية التى تستهدف التأثير على أفكار وأفعال الآخرين. ويمكن أن تدرس عملية بناء الإجماع هذه من وجهة نظر **الأنثروبولوجيا السياسية**، حيث يكون من المهم تمييز القيمة البنائية للإجماع فى المجتمع محل الدراسة. أما فى الأنساق السياسية التى لا تعرف نظام الدولة، خاصة تلك التى يعد القائد الشخصى هو المقدم بين أكفاء ولا يملك إلا قدراً محدوداً من السلطة الرسمية، هنا تنبثق القدرات والاستراتيجيات السياسية على مستوى الجماعة أو المجتمع المحلى من إجماع الجماعة أساساً، وتكون قدرة القائد على معارضة مثل هذا الإجماع محدودة (**انظر: قبول**). إن النسق الإيديولوجى للمجتمع يرتبط ارتباطاً وثيقاً بعملية بناء الإجماع، كما أنه يشكل مجموعة من المعتقدات والقيم المشتركة التى يؤمن بها كافة أفراد المجتمع، فى الوقت الذى يبرر فيه الوضع المسيطر لجماعة معينة أو طبقة بذاتها. ففى مجتمعات ما قبل الطبقية، فإن مثل تلك الإيديولوجيات قد تحافظ على الوضع المسيطر لكبار السن مقابل صغار السن، وللرجال مقابل النساء، وهكذا، بينما تعمل فى المجتمعات الطبقية على تعميم قيم ومعتقدات الطبقة المسيطرة فى المجتمع بأكمله. فعن طريق مثل هذه الأنساق الإيديولوجية يمكن بناء إجماع عام يتسع ليشمل حتى الجماعات أو الطبقات التى تعد موضوعياً تابعة أو مستقلة. ومع ذلك لا يوجد اتفاق عام بين الأنثروبولوجيين حول درجة الإجماع القيمى والمعيارى التى تعد ضرورية لأداء المجتمع لوظائفه، حيث

اتجهت الدراسات الحديثة بشكل متزايد إلى إثبات تنوع وجهات النظر الفردية، وإلى أى مدى يكون الإجماع عملية (براجماتية) وليست معيارية.

كما يمكن دراسة بناء الإجماع من وجهة نظر **الاتصال**، أو دراسة الآليات اللغوية وشبه اللغوية التى تستخدم فى تكوين الرأى أو الحكم عند الجماعة. وقد حققت إثنوجرافيا الكلام، بتأكيدها على كيفية خلق الأنساق الاجتماعية والثقافية كنتاج لاتصالنا وتفاعلنا، إسهامات مهمة فى هذا المجال. ولقد كان **بيتسون** Bateson من خلال تطويره لمفهوم **الانشقاق**، رائداً فى تحليل الظاهرة المناقضة التى تعمل فيها الأفعال الاتصالية على مركب من القيم والمفاهيم المقابلة أو المضادة والتى تبلغ ذروتها فى تحطم الجماعة الاجتماعية وانشقاقها.

لقد أطلق أحياناً على النظريات **الوظيفية والبنائية الوظيفية** للمجتمع "نظريات الإجماع"، لأنها تؤكد (وقد يقول الكثيرون أنها تغالى فى التأكيد) على درجة اتساق القيم والمعتقدات فى المجتمع. من ناحية أخرى أوضحت "نظريات الصراع" أن مثل هذا الاتساق (الإجماع) لا يعد سمة ضرورية للتنظيم الاجتماعى، الذى يمكن أن يعتمد بدلاً من ذلك على القبول الواقعى لأبنية **القوة**.

اتصال *Communication*

يمثل الاتصال أو إرسال واستقبال الرسائل عنصراً أساسياً بالنسبة لكافة جوانب الحياة الاجتماعية والنظم الثقافية. وتصل أهمية الاتصال إلى الحد الذى يجعله يعتبر الصيغة التى تلخص بناء الثقافة والتنظيمات الاجتماعية فى إطار النظرية الأنثروبولوجية. ويأخذ الاتصال أشكالاً مختلفة متعددة: فيمكن أن يكون الاتصال لفظياً أو لغوياً، أو قد يكون شبه لغوى، أو غير لغوى. وقد أثرت النماذج المشتقة والمأخوذة عن **اللغويات** تأثيراً كبيراً فى تشكيل النماذج الأنثروبولوجية الخاصة بالثقافة والتنظيمات الاجتماعية. أما الاتصال شبه اللغوى والذى يصاحب اللغة، وينقل رسائل إضافية عنها، (انظر: **ما وراء الاتصال**) فيمثل أيضاً محوراً من محاور الاهتمام فى اللغويات الأنثروبولوجية وفى **إثنوجرافيا** الكلام. أما دراسات الاتصال غير اللفظى أو غير اللغوى فتدرس فى مجالات مختلفة للبحث الأنثروبولوجى، فى إطار **الأنثروبولوجيا الرمزية** وميادين دراسة الحركة **وأنثروبولوجيا الفراغ**.

ويتميز الاتصال بين الأنواع الحيوانية باستخدام **الإشارات** والإيماءات فى المحل الأول. بينما يتميز الاتصال الإنسانى باستخدامه المكثف **للرموز** التى تسمح بنظام اتصالى على درجة عالية من التعقيد والاستقلالية. ويرتبط تطوير القدرات الإنسانية على استخدام **اللغة** ووضع الرموز ارتباطاً وظيفياً بتطوير نظم ثقافية واجتماعية تعتمد على **عمليات اتصالية** دائمة ومعقدة. وقد ربط **ليفى شتراوس** فى نظريته عن الأبنية الأساسية **للقرابة** وبين فكرة الاتصال من خلال الكلمات وبين الأبنية الأساسية **للتبادل والتبادل الودي** التى تعد ذات أهمية

شخصية المجتمع الإنسانى. ومن هنا اتجه إلى دراسة التبادل ومواقف التهادى وتبادل الهدايا كنظم للاتصال بين الجماعات الاجتماعية.

وهناك مدخل آخر لدراسة الاتصال فى المجتمع ينصب على دراسة العلاقة بين **الاتصال والإيديولوجيا**. كما يهتم بالأساليب التى تقوم العمليات الاتصالية من خلالها بتوصيل الرسائل الإيديولوجية. وهكذا تمثل القضية الخاصة بالتعرف على من يتحكمون فى أساليب الاتصال فى المجتمع قضية هامة. وقد أكد جودى J.Goody على الدور الذى تمارسه التغيرات التكنولوجية بوسائل الاتصال وذلك فى دراساته عن معرفة **القراءة والكتابة**، والتطور من المجتمع "البدائى" إلى المجتمع "المتقدم".

الاتصال بالأرواح *Spiritualism*

الممارسات والمعتقدات الدينية والسحرية الشعبية المرتبطة بالاتصال بين أفراد من البشر الأحياء وأرواح الموتى أو أشباحهم. وهذه الأرواح يتحقق الاتصال بها عن طريق وسيط ويمكن استدعاؤها لتقديم المشورة والنصح أو الإفادة فى الإخبار بعلاج المرض. انظر مادة: **التلبس**.

الاتصال الثقافى *Culture Contact*

انظر: **التكيف الثقافى**.

الأثر الأدائى للكلام *Illocution*

طبقاً لنظرية أفعال **الكلام** التى أرساها أوستن (١٩٦٢) J.L.Austin، وطورها سيريل S.R.Searle (١٩٨٥) فإن مفهوم الأثر الأدائى للكلام يصف السمة الأدائية للكلام، أى الكلام الذى "يفعل" شيئاً ما. لذا فإن عبارة مثل "أنا أسمى هذه السفينة باسم الملكة مارى"، هذه العبارة لا يجب تقييمها فى ضوء قيمتها الحقيقية، بل يجب أن تفسر كفعل (كلام) فى حد ذاته. انظر: **علم اللغة والأنثروبولوجيا**.

أثرى *Archaic*

استخدم، فى علم الآثار، ليدل على مرحلة معينة فى سلسلة تطور منطقة أو إقليم معين. كما استخدم هذا المصطلح فى بعض الأحيان للإشارة إلى مجتمعات **بدائية** أو "بسيطة"، بمعنى أن تلك المجتمعات تمثل مراحل تطورية مبكرة أخفقت فى مواصلة عملية التطور. وحسبما أشار ليفى شتراوس فى مقالته عن المفهوم (١٩٦٣)، فإنه إذا كان لكل مجتمع تاريخ ونمو خاص به، فمعنى ذلك أنه لا يوجد شئ يمكن أن نعتبره أثرياً حقيقياً authentic أو من **الرواسب الثقافية** منحدراً من أقدم مراحل التطور الإنسانى.

الإثنوجرافيا *Ethnography*

يستخدم هذا المصطلح بمعنيين مختلفين: أولاً بمعنى البحث الإثنوجرافى (انظر أيضاً: **الدراسة الميدانية**)، وثانياً بمعنى الدراسة الإثنوجرافية (المونوجرافية) (انظر: **الكتابة الإثنوجرافية**). وتتصف الإثنوجرافيا التى تمثل فرعاً من البحث الأنثروبولوجى بالدراسة المباشرة للمجتمعات الصغيرة أو الجماعات العرقية. وتجمع هذه

الدراسات بدرجات متفاوتة بين عناصر وصفية وأخرى تحليلية، ولكن السمة الأساسية للإثنوجرافيا التقليدية تتمثل فى أنها تركز على **ثقافة** أو **مجتمع** معين، وتبحث عن تعميمات نظرية أو مقارنة من وجهة نظر المثال الإثنوجرافى. ويعود أصل تراث البحث الإثنوجرافى الحديث إلى **مالينوفسكى**، الذى ركز – كجزء من نظريته **الوظيفية** فى المجتمع – على أولوية البحث الميدانى و**الملاحظة بالمشاركة** وإلى **بواس** Boas الذى ناهض – مثل مالينوفسكى – التاريخ التأملى لنظرية **التطور** ودعا إلى الوصف الدقيق لثقافات معينة.

وقد اكتسبت الإثنوجرافيا فى الأنثروبولوجيا الثقافية الأمريكية والأنثروبولوجيا الاجتماعية البريطانية – منذ فترة ما بعد الحرب حتى الآن – طابعاً معادياً للتاريخ أو غير تاريخى على الأقل، حيث كانت تركز على تشييد نسق ثقافى أو اجتماعى معين بدون الاهتمام بتطوره التاريخى وترك الاعتبارات التاريخية لمجال مستقل يسمى دراسة **التغير** الاجتماعى أو الثقافى، كما لو كان بمثابة سمة شاذة وليست عادية للجماعات الإنسانية. وهناك اتجاه آخر فى هذا النوع من الإثنوجرافيا يتمثل فى عزل وحدة الدراسة (**القبيلة**، **عشيرة الصيد والالتقاط**، **المجتمع القروى**) عزلاً مصطنعاً واعتبارها ثقافة أو مجتمعاً مستقلاً بذاته، وتجاهل الأبنية السياسية والاقتصادية والاجتماعية الإقليمية والقومية والدولية التى يتفاعل معها المجتمع المحلى. وكانت هذه الاتجاهات فى الإثنوجرافيا التقليدية تتعرض للانتقاد بكثرة من العديد من الاتجاهات النظرية المختلفة التى ترفض المواقف **الوظيفية البنائية والنسبية الثقافية** وتحاول تأسيس نوع جديد من الإثنوجرافيا التى تعى العمليات التاريخية وبناءات القوة الإقليمية والقومية والدولية التى تؤثر على المجتمع المحلى (انظر: **الأنثروبولوجيا النقدية**، **والأنثروبولوجيا الماركسية**، **والتبعية**، **والنظم العالمية**). وقد ظهر داخل الأنثروبولوجيا المعرفية نوع جديد من نقد الإثنوجرافيا التقليدية. وظهر ما يعرف باسم الإثنوجرافيا الجديدة والتى تأثرت بالمناهج اللغوية كثيراً – وعملت على تطوير أساليب متقدمة ودقيقة لدراسة **نظم التصنيف**. ومع ذلك، وكما يقول نقاد **التحليل الشكلى**، فإن تنقيح هذه الأساليب لا يمثل فى ذاته أساساً نظرياً ملائماً للبحث أو التعميم الأنثروبولوجى.

وأخيراً يجب أن نلاحظ أن التفرقة بين الإثنوجرافيا والأنثروبولوجيا، ليست محل قبول داخل مجال الأنثروبولوجيا. حيث تعتبر تفرقة مزيفة، إذ يرى أصحاب هذا الميدان أنه لا يمكن أن يوجد "علم عام للإنسان" بعيداً عن دراسة الشعوب دراسة تاريخية مقارنة.

الإثنوجرافيا الجديدة

New Ethnography

انظر: **الأنثروبولوجيا المعرفية**.

الإثنوجرافيا الذاتية

Auto - Ethnography

الدراسة الأنثروبولوجية للمجتمع بواسطة أحد أعضاء ذلك المجتمع نفسه. وفى

السنوات الأخيرة شاع هذا الاتجاه بصورة **متزايدة فى الولايات** المتحدة. ويستلزم عملية **تقييم نقدى** (على المستويين المهنى **والشخصى**)، وقد قام عدد من الباحثين بشرح **توثيقى لهذه** العملية. (يذكر من بينهم **ميسرشميت** Messerschmidt ١٩٨١). **تتضمن الجوانب** الإشكالية فى إجراء البحوث **فى المجتمع** الأمريكى الصلة بين اندماج **الأنثروبولوجى** كمواطن أو كمشارك سياسى، **والاندماج** المهنى للباحث كأنثروبولوجى (**انظر: سياسة**) وكذلك حاجة الباحث لأن **يراجع افتراضاته** المسبقة عن الانتماء إلى **مجتمع الولايات** المتحدة أو ثقافته لإفساح **المجال** أمام التحليل الأنثروبولوجى (**المحايد**). ومن الواضح تماماً أن ثمة تنوع **هائل فى** مختلف الأنساق الاجتماعية – **الثقافية أو** أنساقها الفرعية فى الولايات **المتحدة** الأمريكية، ومن ثم فإن النفاذ إلى هذه **الأنساق** وتحليلها قد يشكل صعوبة أمام **الإثنوجرافى** كما هى الحال بالنسبة لدراسة **مجتمع قبلى** فى بلد من بلدان العالم الثالث.

لقد نالت مشكلات الإثنوجرافيا الذاتية فى **بلدان العالم** الثالث اهتماماً ضئيلاً للغاية، **برغم أوجه** الشبه الكثيرة بينها وبين **المشكلات** التى نوقشت فى حالة الولايات **المتحدة**. فالباحث فى العالم الثالث يكون على **الأرجح مثقفاً** ينتمى للطبقة المتوسطة **وبالتالى** يتعين عليه التغلب على انحيازه **الطبقى** (و/ أو السلالى) لكى يدرس قطاعات **من مجتمعه** سواء كانت ريفية أو حضرية. **وحتى** فى حالات اشتغال أعضاء من نفس **التجمعات** المحلية الوطنية أو الفلاحية فى بحث أنثروبولوجى، فمن الضرورى العناية بفحص ما يوظفونه من نماذج واتجاهات توجههم، وكذلك بإمعان النظر فى مدى تأثير اشتغالهم هذا على فصلهم عن أصولهم الاجتماعية والثقافية. وفوق كل ذلك، ينبغى إجراء تحليل نقدى للأسس السياسية – الإيديولوجية الضمنية والصريحة فى الإثنوجرافيا الذاتية بنفس الأسلوب الذى نحلل به أسس البحث الإثنوجرافى التقليدى. وهكذا تقوم **الأنثروبولوجيا النقدية** فى أمريكا اللاتينية وفى مناطق أخرى بتوثيق طريقة إجراء الدراسات الأنثروبولوجية بواسطة باحثين وطنيين والتى قد تفضى إلى دعم الأبنية السياسية والإيديولوجية **للاستعمار الجديد** وتبرر سياسات **الإبادة العرقية** القومية، حيث لم تتواكب مع هذه الدراسات تحليلات للإشكالية الأوسع لعلاقات التداخل العرقى **والتنمية**.

الإثنولوجيا *Ethnology*

هى الدراسة التاريخية والمقارنة للثقافات أو للشعوب، تمثل **السلالة** وحدة الدراسة الأساسية فيها، كما عرفها علم الإثنولوجيا السوفيتية أو الأوروبية. وقد عرف **كروبر** ميدان دراسة الإثنولوجيا بأنه يشمل كلاً من الثقافة والتاريخ والجغرافيا. بينما ميز **رادكليف براون** الإثنولوجيا، التى تعنى فى رأيه الدراسة التاريخية والجغرافية للشعوب، عن الدراسة الوظيفية للأنساق الاجتماعية والتى أطلق عليها مصطلح **الأنثروبولوجيا الاجتماعية**.

ويستخدم مصطلح الإثنولوجيا بدلاً من مصطلح الأنثروبولوجيا فى عديد من الدول

الأوروبية، وخاصة دول شرق أوروبا، حيث يعتقد أنه لا يمكن أن يكون هناك "علم عام لدراسة الإنسان"، بدون الدراسة التاريخية المقارنة للشعوب، وهكذا تجمع الإثنولوجيا بين الدراسة التاريخية والميدانية للثقافات الجماهيرية – والشعبية والقبلية وبين **المقارنة الثقافية** والتعميم بين الثقافات المتباينة.

الإثنوميثودولوجيا (المنهجية الشعبية) *Ethnomethodology*

ترتبط الإثنوميثودولوجيا بعالم الاجتماع هـ. جارفنكل، الذى تأثر بفلسفة الظواهر فى توجيه التحليل الاجتماعى إلى دراسة بناء الواقع اليومى والتفاعل الاجتماعى. وترى الإثنوميثودولوجيا أن أهداف الفاعلين الاجتماعيين هى المحور، وتدرس كيف ينشأ الكلام والتنظيم الاجتماعى من التفاعل الاجتماعى، والذى يعتبر العملية التى يقوم الفاعلون من خلالها بتحديد أهدافهم والسعى وراءها وتحقيقها. وهكذا يدرس هذا الميدان المناهج التى عن طريقها يصل الفاعلون إلى فهم وإنتاج أبنية التفاعل الاجتماعى. ولا تعد المعايير الاجتماعية التى تعبر عنها الكلمات انعكاساً لنظام اجتماعى أخلاقى محدد، بقدر ما هى إنجازات مستمرة فى عملية صياغة الأشخاص (الفاعلين) للتعريفات المرغوب فيها للنظام الاجتماعى. وتظهر دراسة فايدر Weider للغة السجون أن الشفرة التى كان يستخدمها المسجونون كانت طريقة للإقناع والتبرير، وليست انعكاساً لطريقة حياة منظمة. وقد استفادت الإثنوميثودولوجيا من كل من الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع، وكذلك التحليل اللغوى. أما أبرز منجزاتها العملية فقد تحققت فى مجال تحليل المحادثة الشفوية.

الإثنية، السلالية *Ethnicity*

تتمثل الملامح الأساسية لهذا المفهوم فى تحديد وتسمية أى تجمع أو فئة من الناس، والتناقضات الصريحة والضمنية بين الجماعة المقصودة وأية جماعة أو فئة أخرى. أى أنه يجب أن توجد ثنائية (نحن/هم) لتطبيق هذا المفهوم. وتتسم ملامح التسمية والتناقض بأنها ديناميكية، حيث تخضع لإعادة تفسير السياق، والتواجد بصور مختلفة على مستويات مختلفة، ولكن الحدود التى تضعها التسمية والتناقض لا تمنع الأفراد من التحرك بين الجماعات أو الفئات المختلفة، ولا تمنع الناس من تعريف الناس لأنفسهم وتعريف غيرهم لهم بطرق مختلفة أثناء هذه الحركة. وغالباً ما تكون ثنائية (نحن / هم) مفروضة أو مفضلة فى نظام اجتماعى معين أو دولة قومية معينة (مثل "غير البيض"). وغالباً ما تكون الكيانات السلالية جزءاً من نموذج صريح أو ضمنى لتجمعات متناقضة متعددة، ذات إيديولوجية ديناميكية مركزية مستقرة لدمج هذه الجماعات أو الفئات. وتعتبر إيديولوجية "البوتقة" (وعاء الصهر) فى الولايات المتحدة مثالاً على ذلك. وهناك أمثلة عديدة فى دول أمريكا اللاتينية. وهنا نجد أن مفهوم الهنود والسود يتناقضان أساساً مع مفهوم البيض، فى إيديولوجية للانصهار العرقى تؤكد – كجزء من بناء سيطرة الصفوة – على أن جميع الناس فى طريقهم إلى التساوى والتحضر والقومية، بسبب ظهور الشخص

المختلط ومع ذلك، فعندما تطبق معايير الشخصية والتناقض على بعض الحالات فى دول مثل كولومبيا، أو فنزويلا، أو بيرو، نجد أن مفهومى الهندى والأسود يتناقضان تماماً مع مفهوم الشخص المخلط. ويمكن أن تكون السلالية موضوعية أو شخصية، ضمنية أو صريحة، ظاهرة أو خفية، مقبولة أو غير مقبولة بالنسبة لمجموعة أو فئة من البشر. وغالباً ما تتصف التصنيفات السلالية بالغموض والتناقض، إذا ربطت تلك التصنيفات بأفكار تتعلق بالثقافة أو المجتمع أو العرق أو الأمة، وعلى سبيل المثال، نجد فى جويانا تناقضاً بين "السود" و"الأميرند Amerind"، حيث يستخدم التعبير الثانى لأن الذين يصنفون "كهنود" هم أشخاص جاءوا من الهند. ولكن هناك "أميرند سود" فى جويانا، ويتكلم الكثير منهم لغة الأراواك Arawak، وهى لغة أمريكية محلية من لغات السكان الأصليين. فمن الناحية السلالية، نجد بالنسبة لغير الأراواك، الذين يعتبرون أنفسهم "إنسانيين" أن تصنيفهم حسب اللغة يضعهم فى فئة "الأميرند". فى حين أن تصنيفهم حسب الملامح الجسدية يمكن أن يضع أعضاء الأسرة الأراواكية الواحدة فى فئتين متناقضتين (الأميرند، والسود).

وقد نجد أن الاسم الذى يقبله شعب معين فى ظروف المنافسة على الموارد أو المساومة على القوة السياسية، قد يرفضه تماماً فى ظروف أخرى. وعلى سبيل المثال، نجد أن القادة المحليين للسكان الأصليين فى بوليفيا أو إكوادور يتحدثون إلى "كل الهنود" باستخدام الكلمة الأسبانية: هندى Indio لتشمل كل من يسميهم دعاة القومية "بالهنود"، بالإضافة إلى كل الفقراء والطبقات الدنيا والفئات المختلطة بين الناس أيضاً. ومع ذلك نجد، فى سياقات أخرى، أنه على حين يتحدث هؤلاء القادة لغات محلية، إلا أنهم قد يستخدمون تعبيرات تشير إلى قومية اتحادية تضم عشرات من فئات السكان المحليين المتميزة والذين يتحدثون لغات متعددة، ويدينون استمرار وجود تعبيرات مثل "الهنود" على أنها عنصرية.

وتتضمن دراسة السلالية فى الأنثروبولوجيا الحديثة فهم تطور وأسس التسميات والمقابلات التى تطلق على جماعات وفئات الناس. ولا يمكن فصل دراسة السلالية عن دراسة نظم تحديد الهوية، وأسلوب تكوين الصور النمطية والنظم الطبقية، ونظم التنافس على الموارد، ونظم السيادة السياسية والاقتصادية وتغيرها. وترتبط دراسة السلالية أيضا بالاستمرار **والتغير** الثقافى، واستمرار كل الحدود القائمة، وتخطيطها، وإقامة حدود بين الناس تفصل بينهم بعدة طرق. ويعتبر تعريف الهوية، وتكوين الصور النمطية من وجهة نظر العرقية ظواهر مكملة وحركية وداعمة للسلالية.

الإجارة ***Tenancy***

انظر: **حيازة الأرض.**

إجهاض ***Abortion***

انظر: **منع الحمل والإجهاض.**

أحلام *Dreams*

تلعب **الأحلام** وتفسيرها دوراً هاماً في عديد من **الثقافات**، وغالباً ما ترتبط بالظواهر الخارقة والدينية. وتوجد في كل ثقافة طريقة مقننة (متفق عليها) لتفسير الأحلام، هذا مع العلم بأن الأهمية التي تنسب للأحلام تتباين بشدة من ثقافة لأخرى. فهناك بعض الثقافات التي تنظر إلى الأحلام باعتبارها مصدراً هاماً للمعلومات عن المستقبل أو العالم فوق الطبيعي أو عالم الأرواح أو غيرها من أنواع الحقيقة التي لا يدركها الوعي العادي – فالأحلام ذات وظيفة تنبؤية أو إلهامية "كشفية" كما يمكن أن تعد وسيلة للاتصال بالكائنات الخرافية والأرواح. ففي الديانات **الشامانية** تكتسب الأحلام أهمية خاصة باعتبارها مصدراً للمعلومات والتأثير الروحاني. أما في الثقافات الغربية الحديثة فيتم تفسير الأحلام – بصفة عامة – من خلال مقولات علم النفس، والتحليل النفسي، حيث يعتقد أن الحلم يكشف عن جوانب ذواتنا، أو عالمنا الداخلي وديناميات. وفي بعض الثقافات التقليدية غير الغربية قد تنتهي نظريات الأحلام الطبيعية إلى نفس الاستنتاجات، ولكن من خلال ربط الأحلام بعالم الأرواح أو العالم فوق الطبيعي الذي يعتقد أنه موجود خارج الفرد.

الإحيائية *Animatism*

يشير هذا المصطلح إلى الاعتقاد بأن العالم آهل بالحياة أو نابض بالحياة من خلال قوى مجردة، قد تتجلى بذاتها في الأشياء الحية وفي الموضوعات غير الحية. والمثال الأكثر شهرة لهذا النمط من المعتقد هو مفهوم المانا الميلانيزي. ولقد تم توظيف مفهوم الإحيائية من جانب ماريت (١٩٠٠) وفي إطار نظريته عن **الدين** البدائي، التي تؤكد على الدور الذي تلعبه حالة الرهبة إزاء كل ما هو مبهم ويستعصي على التفسير في أصل المعتقدات الدينية. وعلى خلاف ما تذهب إليه نظرية **تايلور** عن **المذهب الحيوي** استخدم ماريت المثل الإثنوجرافي الخاص بالمانا ليبين ميل التفكير البدائي إلى إرجاع أي حدث مثير للدهشة أو الاهتمام إلى فعل القوى فوق الطبيعية. وزعم ماريت أن هذا الميل العام نحو إضفاء صفة الحياة على الموضوعات غير الحية والظواهر الطبيعية أو إسباغ الطابع الشخصي عليها كان بمثابة مرحلة سابقة على المذهب الحيوي.

إخباري (في الدراسة الميدانية) *Informant*

يمد الإخباري الباحث الأنثروبولوجي بالمعلومات. وقد أصبحت العلاقة بين الإخباري والباحث الإثنوجرافي محل اهتمام منذ أن تخلت الأنثروبولوجيا عن مسلماتها الساذجة حول تجانس المجتمع البدائي. ولكي ينجز الباحث الأنثروبولوجي عمله الإثنوجرافي الميداني، ويكتب تقريره عنه، يجب عليه أن يأخذ في اعتباره طبيعة المقاصد التي يسعى إليها كل من الإخباري والإثنوجرافي عند تقييم المعلومات الناتجة عن هذه العلاقة. بمعنى آخر يجب أن نفحص بتمعن طبيعة العلاقة التي أقامها الباحث الإثنوجرافي مع الإخباري (أو الإخباريين) الذين استعان بهم ومع المجتمع

المحلى، وكيف تؤثر المكانة والوضع الاجتماعى للإخباريين على طبيعة المعلومات التى يحصل عليها الإثنوجرافى. حيث لم يعد من المقبول، داخل الإثنوجرافيا الحديثة أن نقرأ عبارات عامة من قبيل "هذا هو ما يعتقده الناس"، لأن هذه المعتقدات والقيم والاتجاهات تختلف من شخص إلى آخر، وتختلف طبقاً لمكانة ووضعية كل فرد داخل شبكة العلاقات الاجتماعية فى المجتمع المحلى. وفى محاولة لتطوير مناهج البحث الميدانى الأنثروبولوجى أكثر دقة وانضباطاً، ويمكن للجميع ملاحظتها واختبارها، سعت بعض الدراسات إلى وضع بعض الطرق المنهجية لاختبار الاتفاق بين الإخباريين والباحث الميدانى. وتكتسب هذه الأدوات أهمية خاصة عندما تعتمد النتائج والافتراضات التى تم الوصول إليها، على فرضية أن الأحداث والمواقف لها نفس الدلالة لدى الملاحظ (الباحث الإثنوجرافى) ولدى الإخباريين(*) (انظر: **الأنثروبولوجيا المعرفية، الكتابة الإثنوجرافية، الدراسة الميدانية، طرق البحث**).

اختبار رورشاخ ***Rorschach Test***

نوع من الاختبارات النفسية التى توصف بأنها إسقاطية. حيث إنها تشجع المبحوث وتتيح له إسقاط سماته وخيالاته وتوتراته النفسية. وفى اختبار رورشاخ يطلب من المبحوث أن يبين ما يراه فى مجموعة من بقع الحبر التى تتخذ أشكالاً تثير الالتباس. وقد استخدمت بحوث **الثقافة والشخصية** اختبار رورشاخ على نطاق واسع فى الماضى للحصول على معلومات عن بعض سمات الشخصية التى كانوا يربطونها آنذاك بالأنماط الثقافية.

اختراع ***Invention***

صورة من صور **التجديد** التكنولوجى. وكان الجدل محتدماً داخل الأنثروبولوجيا خلال القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، بين المدافعين عن **الانتشار** وأولئك الذين يقولون بأهمية الاختراع المستقل **للسمات الثقافية**، لكن هذا الجدل تراجع إلى حد كبير داخل الأنثروبولوجيا الحديثة.

اختصارات القرابة

Abbreviations in Kinship

من أجل أن نعبر عن علاقات **القرابة** بشكل اقتصادى فى الكتابة والجداول الأنثروبولوجية، من الشائع أن تستخدم الاختصارات التالية.

(*) انظر مزيداً من المعلومات حول هذا الموضوع، خاصة موضوع التعامل مع الإخبارى فى البحوث الأنثروبولوجية والفولكلورية المصرية، وعوامل الخطأ فى بياناته، وتباين قدرات الإخباريين على تبصر الواقع والحكم على الأشياء تبعا للمكانة الاجتماعية التى يشغلها والدور الذى يؤديه، فضلا عن مخاطر إقحام تفسيراته الذاتية ومشاعره الخاصة فيما يدلى به من بيانات، وأساليب التحقق من صدق تلك البيانات. راجع، محمد الجوهرى، طرق البحث الاجتماعى، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ٢٠٠٤. (المحرر)

Fa or F = للأب Father

Mo or M = للأم Mother

Si or Z = للأخت Sister

Br or B = للأخ Brother

So or S = للابن Son

Da or D = للبنت Daughter

Sb = للقريب أو النسيب Sibling

Ne = ابن الأخ أو ابن الأخت Nephew

Ni = ابنة الأخ أو ابنة الأخت Niece

Pa = للأب Parent

Ch = للطفل Child

Hu or H = للزوج Husband

Wi or W = للزوجة Wife

Sp = للقرين أو القرينة Spouse

In – law للقرين أو قريب بحكم الزواج=La

Gf = للجد Grand father

Gm = للجدة Grand Mother

Gp = للجدين Grand Parent

لذا يمكن، مثلاً، أن نختصر مصطلحات ابنة ابن العمة على النحو التالى: FaSiSoDo أو FZSD.

اختلال وظيفى *Dysfunction*

هناك تفرقة فى النظرية **الوظيفية** بين الكفاية الوظيفية التى تتضمن عناصر إيجابية تسهم فى تحقيق **التوازن** الشامل، وبين الاختلال الوظيفى وهو يتضمن عناصر سوء التكيف التى تسهم فى إحداث الخلل (عدم **التوازن**).

اختيار *Choice*

انظر: قرار.

الأخلاق *Ethics*

أثارت قضية الأخلاق فى البحث الأنثروبولوجى جدلاً كثيراً. وهناك ثلاثة مجالات أساسية للاهتمام، يتعلق أولها بالاستخدامات الخلافية **للأنثروبولوجيا التطبيقية** لأغراض سياسية أو عسكرية أو استراتيجية كما فى فيتنام أو شيلى، مثلاً. ويتعلق الثانى بالموقف الذى يجب أن يتبناه الأنثروبولوجى بالنسبة للشعوب القبلية المهددة بالانقراض. (انظر: **الإبادة العرقية**). أما المجال الثالث فهو أكثرها عمومية، وقد يشمل المجالين السابقين، إذ يتعلق بالالتزام أو الحياد السياسى للأنثروبولوجى المتخصص، وعلاقة بحوثه بحاجات ومتطلبات مجتمعات أو جماعات مصلحة معينة (انظر: **الأنثروبولوجيا النقدية، الأنثروبولوجيا الماركسية**). ولعل أكثر المواقف شيوعاً – أو على الأقل تقليدية – بين معظم الأنثروبولوجيين هو فصل مجال البحث الأكاديمى عن مجال الالتزام الشخصى، واعتبار أن قضايا الأخلاق يحسمها الأنثروبولوجى حسب معاييره الشخصية بعيداً عن الاعتبارات الأكاديمية، ومع ذلك، تعرض هذا الموقف للانتقاد فى الأنثروبولوجيا النقدية والأنثروبولوجيا الماركسية، لأنه يقال أنه لا يوجد شئ اسمه دراسة محايدة إيديولوجيا أو سياسياً فى العلوم الاجتماعية. طبقاً لهذا الموقف، فإن الأنثروبولوجى الذى يجرى دراسة للبناء الاجتماعى التقليدى – لدى شعب قبلى مهدد بالانقراض، يكون قد أصدر حكماً سياسياً

بتغييره ألا يحلل بناءات القوة والعمليات التاريخية التى تؤدى إلى تدمير أو تعديل هذا النظام الاجتماعى المحدد. وهكذا يساعد هذا الأنثروبولوجي – عن عمد أو بغير عمد – على خلق نوع من الثقافات القبيلة غير المتحجرة وغير القابلة للتغيير، والتى تعتبر كقطع متحفية يجب أن تبعد عن مسار التقدم. وكما يقول الأنثروبولوجي الناقد ستيفانو فاريس Stefano Varese فإن عمل هذا الأنثروبولوجي يؤكد استبعاد شعوب قومية من المشاركة فى التاريخ القومي والحياة السياسية التى تخلقها البناءات المركزية ذات السيادة السياسية.

وبصفة عامة، لا يحتوى تعليم الأنثروبولوجيين تعليمات أو توجيهات كثيرة بشأن القضايا الأخلاقية التى تظهر فى العمل الميدانى ذاته، أو فى العلاقة بين البحث الأنثروبولوجي والانتماء السياسي. وهذا أمر مؤسف، لأن الكثير من الأنثروبولوجيين يجرون بحوثهم فى دول العالم الثالث التى تتصف بالاضطراب السياسى، وبين قطاعات مقهورة وفقيرة فى المجتمع. وقد يدفع عدم الإعداد لمواجهة المشاكل الأخلاقية والسياسية فى الدراسة الميدانية بالأنثروبولوجيين إلى عزل أنفسهم عن جوانب عديدة فى النظام الاجتماعى، فى حين لكن يجب أن تؤخذ فى الحسبان كجزء من الواقع الكلى الذى يدرسونه(*).

الأخلاق البروتستانتية

Protestant Ethic

عبارة ترتبط بنظريات ماكس **فيبر** عن نشأة **الرأسمالية** (١٩٥٨، تاريخ الترجمة). وفى هذه النظرية عارض فيبر النظرية الماركسية التى ترى أن الأبنية التحتية هى المحرك الأساسى للتغير الاجتماعى، وذهب فيبر إلى أن التغير فى أنساق القيم يمكن أن تؤثر – فى ظروف معينة – فى التغيرات الاقتصادية تأثيراً حاسماً. ولكنه لم يؤكد – كما يعتقد البعض أحياناً – أن البروتستانتية هى التى أنشأت الرأسمالية. وإنما قرر أن هناك ثمة صلة بين القيم البيوريتانية البروتستانتية والاتجاهات نحو العمل، والاستهلاك، والاستثمار، والربح التى كانت جميعها شروطاً ضرورية لنمو الاقتصاد الرأسمالى الرشيد. ويلاحظ أن الجانب الأكبر من الجدل الذى دار حول نظرية فيبر قد تركز حول قضية أولوية التغيرات الاقتصادية والإيديولوجية التى ساعدت على قيام الرأسمالية الأوروبية.

الأخلاقية

Morality

مجال **المعايير** التى ترتبط بسلوك الأفراد والتى تتميز بأنها لا تكتسب تبريرها فى ضوء عواقب هذا السلوك العملية، وإنما فى ضوء طبيعتها الخيرة أو الشريرة. ومن ثم فهذه القيم أو الاتجاهات الأخلاقية ترتبط

(*) انظر حول هذا الموضوع، محمد الجوهرى، طرق البحث الاجتماعى، دار المعرفة الجامعية، مرجع سابق، الفصل الخاص بالدراسة الأنثروبولوجية الميدانية، حيث يناقش الفصل عدداً من القضايا الأخلاقية المتصلة بالتعامل مع الإخبارى، والتعامل مع المجتمع المحلى، ومع المادة التى يتم جمعها. وانظر كذلك علياء شكرى وآخرون، دراسات فى علم الفولكلور، دار عين للبحوث والدراسات الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، ١٩٩٨، حيث تناقش فى فصل مستقل: أخلاقيات العمل الميدانى فى التراث الشعبى. (المحرر)

بالضوابط التى تمارسها الجماعات الاجتماعية لتحدد سلوك أعضائها، وهى ضوابط يستوعبها الفرد وتصبح جزءاً من قيمه الخاصة التى يخلع عليها قيمة عاطفية كبرى. وتتسم الأنثروبولوجيا عموماً بدرجة عالية من النسبية الأخلاقية، ويتجه الخطاب الإثنوجرافى والأنثروبولوجى فى معظمه نحو جمع وتقديم الشواهد التى تدعم فكرة أن القيم الأخلاقية تتسم بدرجة كبيرة من التنوع والنسبية من ثقافة لأخرى، ومن مرحلة تاريخية لأخرى. ومنذ دراسات **دوركايم** (١٩٦١)، والأنثروبولوجيا تحاول هى الأخرى أن تستكشف كيف تؤدى الجوانب الأخلاقية وظيفتها كجزء من أنساق **الضبط والتماسك الاجتماعى**، وذلك من خلال توضيح أن القيم والاتجاهات والقضايا الأخلاقية تشكل جزءاً من عملية تعريف الأدوار: الاجتماعية والجماعات الاجتماعية وحدودها. (انظر: **الإثنوميثودولوجيا (المنهجية الشعبية)، والأنثروبولوجيا القانونية، والأنثروبولوجيا الرمزية، والأنثروبولوجيا الدينية)**.

وعلى الرغم من محورية المفاهيم المرتبطة بالأخلاقية فى إطار النظرية الأنثروبولوجية، إلا أنه حتى هذه اللحظة لا يوجد بعد فرع مستقل من فروع الأنثروبولوجيا يختص بدراسة الأخلاقية دراسة منظمة. وربما يرجع ذلك إلى أن علماء الأنثروبولوجيا قد جعلوا من تناول الدلالات الحقيقية لموضوع النسبية الأخلاقية تناولاً مفصلاً. فالأمثلة التى وردت كاستثناءات للقواعد الأخلاقية العامة كإباحة القتل فى ظروف معينة كما فى حالة الحرب، والانتقام، والقتل الرحيم (لوضع حد لآلام المريض)، وعقوبة الإعدام... إلخ، فمثل هذه الحالات "استثنائية" فى المجتمعات التى تحدث فيها. وهكذا فإن النسبية الأخلاقية يمكن اختزالها فى القول بأنه لا توجد قواعد أخلاقية عامة ومطلقة تنطبق على كافة المجتمعات فى كل الظروف، ولكن ذلك لا يعنى عدم وجود مشاكل أخلاقية عامة تعد كذلك فى كافة المجتمعات. ويتعين على علماء الأنثروبولوجيا البحث عن تفسير مقنع لوجود مجتمع ينظر أبناؤه إلى القتل بنوع من اللامبالاة الأخلاقية، وذلك من أجل دعم نظرية عامة حول النسبية الأخلاقية. وفى حقيقة الأمر يمكن أن يمثل هذا القتل مشكلة أخلاقية فى كافة المجتمعات، وهى مشكلة تعالج بطبيعة الحال بطرق مختلفة وذلك وفقاً لطبيعة كل نظام اجتماعى ثقافى، الأمر الذى يترتب عليه أنه قد يسمح به فى ظل ظروف عديدة فى بعض المجتمعات، بينما يحظر فى كل الظروف تقريباً فى مجتمعات أخرى. ويعد ميدان الأسرة والعلاقات الجنسية والزواجية من المجالات الأخرى المفعمة بالمشكلات الأخلاقية، كما تمدنا فى نفس الوقت بطائفة عريضة من القيم والاتجاهات الأخلاقية التى تختلف عبر الزمان والمكان. وهكذا فإن فهم النسبية الأخلاقية لا يمكن أن يكتمل إلا بدراسة المشكلات الأخلاقية العامة التى تواجه كافة المجتمعات الإنسانية، وأن نكون مدركين فى الوقت نفسه أن الطبيعة المعقدة للمعايير والقيم الأخلاقية تعنى أن هناك احتمالات لا

نهائية للتباين الثقافي والتاريخي في صور التعبير الفعلى عن هذه المشكلات.

يضاف إلى ذلك أن وجود درجة معينة من الفهم المشترك للمشكلات الأخلاقية يعد شرطاً للفهم المتبادل بين الثقافات المختلفة. حيث إنه من الواضح أن الفروق بين المواثيق الأخلاقية الخاصة بكل مجتمع هي المسئولة عن كثير من حالات الإخفاق في تحقيق التواصل والتفاهم بين الثقافات، والذى يكون محملاً بشحنات عاطفية دافقة. ويحدث الرفض الأخلاقى للثقافة الأخرى - التي نسميها **التمركز حول السلالة**، يحدث لأن ما يعد في كلا الثقافتين مشكلة أخلاقية تواجه على نحو يتباين من ثقافة لأخرى، مما يترتب عليه أن كل أسلوب فى حل المشكلة أو مواجهتها يمثل تعدياً على القيم الأخلاقية للثقافة الأخرى. فإذا كانت المشكلات الأخلاقية تفهم في كل مجتمع فهماً مختلفاً تماماً، فإن رد الفعل تجاه الأخلاق الغريبة سيكون اللامبالاة بدلاً من الرفض والغضب.

وتمثل نظريات النمو الأخلاقى التى قدمها بياجيه (١٩٦٠) وغيره من علماء نفس النمو، تمثل إسهاماً مهماً يمكن لأنثروبولوجيا الأخلاق أن تستخدمها فى توضيح العلاقة بين المجالين **المعرفى والأخلاقى**، وتوحى لنا بعناصر أو مراحل عامة للتبرير الأخلاقى يمكن اختبارها بين الثقافات بشكل مقارن. وبالمثل يحتاج مجال الأنثروبولوجيا الأخلاقية إلى تطوير واختبار الفروض التى تربط الأنواع المختلفة للقواعد الأخلاقية بالمستويات المختلفة للنمو أو التعقيد التكنولوجى، والاقتصادى والاجتماعى.

وهكذا فإن النظرية الأخلاقية ترتبط فى التحليل النهائى أوثق الارتباط بنظرية **الإيديولوجيا**، على أساس أن الضغط الأخلاقى الذى يدعم الإيديولوجيات المسيطرة، يمثل عنصراً حيوياً فى فرضها بشكل ناجح على الجماعات الاجتماعية الخاضعة.

أداء، إنجاز *Performance*

مفهوم يستخدمه علماء الأنثروبولوجيا فى تحليل **الشعائر والدين**، حيث يعتمد بعض الكتاب على نظرية النقد الأدبى والفنى فى تذوق ملامح وسمات الأداء الثقافى فى سياقات إثنوجرافية مختلفة.

انظر: **علم الجمال، أنثروبولوجيا الفن، الرقص، الدراما.**

آداب السلوك(آداب اللياقة) *Etiquette*

مجموعة قواعد السلوكيات المناسبة لسلسلة من المواقف المختلفة للتفاعل الاجتماعى. ويمكن تحليلها باعتبارها آلية تستخدم لتميز نفسها عن الطبقات الخاضعة التى لا تجد الفرصة أو الإمكانيات لكى تمارس هذه القواعد السلوكية. كما يمكن تفسير التغيرات التاريخية فى مجموعة القواعد أو السلوكيات بأنها ترجع جزئياً إلى العملية التى من خلالها تقلد الجماعات المرنة الصاعدة سلوكيات **الطبقة** الحاكمة التقليدية. وبهذا ترغم الجماعة الأخيرة على ابتكار تعديلات جديدة، أو تتخلى تماماً عن القواعد السلوكية التقليدية من أجل أن تتبنى قواعد سلوكية أخرى جديدة مرتبطة بالجماعة

المسيطرة الجديدة. إن الأبعاد المعرفية والرمزية لمجموعات قواعد السلوك، تخضع للتفسير الأنثروبولوجى أيضاً ويمكن أن تعد أنظمة للتصنيف والتفسير، وإدارة أو توجيه الأشخاص والمواقف الاجتماعية المختلفة.

آداب اللياقة، آداب اجتماعية ***Manners***

انظر: **المادة السابقة.**

إدارة ***Administration***

انظر: **السياسة والأنثروبولوجيا.**

الأدب الشفاهى ***Oral Literature***

جزء من **التراث الشفاهى** عرفه ميرفى Murphy (١٩٧٩) بأنه "شكل من أشكال التواصل الذى يعتمد على الكلمات المنطوقة ذات الأسلوب المحكم والشكل الفنى". وهكذا فالأدب الشفاهى هو الطرف الأكثر تعبيراً لمتصل يبدأ من أسلوب الاتصال ذى الشكل الفنى المحكم، والذى يتضمن كلاً من: **الأسطورة (الخرافة)** والحكاية الشعبية، والأسطورة التاريخية Legend، والمثل الشعبى، والشعر. ويحظى الأدب الشفاهى بمكانة مرموقة فى ميدان دراسة **الفولكلور.** وقد ساد المنهج الجغرافى – التاريخى الذى أسسه الأخوان جريم Grimm مدة طويلة فى هذا المجال، وهو منهج يركز البحث فى إعادة بناء أصل الحكاية الشعبية وانتشارها، أو أى عنصر تراثى آخر، من خلال دراسة توزعها وتنوعاتها. وهناك كذلك منهج التحليل النفسى، الذى أثر تأثراً قوياً فى هذا المجال، سواء التحليل النفسى الذى يتبنى وجهة نظر يونج Jung، ويرى أن الرموز فى الأدب الشفاهى تمثل تعبيرات عن صور الطرز المنشئة المستمدة من اللاشعور الجمعى، أو التحليل النفسى الفرويدى الذى ينظر إلى الأدب الشفاهى، باعتباره انعكاساً للدراما اللاشعورية للفرد. وهكذا ذهب آلان دندس (١٩٦٥) الذى يتبنى النموذج الفرويدى فى التحليل النفسى، إلى النظر إلى الأدب الشفاهى كشكل من الأشكال العلاجية التى تواجه الحاجات اللاشعورية للأفراد. وقد حاول **ليفى شتراوس** إزالة النقاب عن المعانى اللاشعورية بطريقة مختلفة، من خلال التعامل مع البنية العميقة للمقولات الثقافية المستمدة من التناقضات والتوليف بينها، كما أن تحليل الأسطورة الخرافية والأدب الشفاهى فى **الأنثروبولوجيا البنيوية** قد اتخذ هذا المسار، مع التركيز على ما يحكمها من بناءات خاصة بالشكل والمعنى.

إلا أن الدراسات الحديثة للأدب الشفاهى، قد تأثرت بالتطورات التى شهدتها كل من اللغويات الاجتماعية، **والأنثروبولوجيا المعرفية**، ليتحول تركيزها من الاهتمام بالنص فى حد ذاته، إلى الاهتمام بدراسة العلاقة بين النص وسياقه الاجتماعى واللغوى. وهكذا فقد أوضح لنا كل من ديج Degh وفازونى Vazonyi أنماط الفولكلور فى ضوء الأنواع المختلفة من مشاركة الرواة والمستمعين فى الموقف، حيث يقارن بين اللغز – الذى يتسم بدرجة عالية من مشاركة

الأشخاص المستمعين – وبين الملحمة حيث تنخفض درجة المشاركة. وهناك مفكرون آخرون يربطون الأدب الشفاهى بالسياق الشعائرى الذى يروى فيه هذا الأدب، كما هو الشأن فى دراسة هيرزفيلد Herzfeld لصور التنوع فى الأغانى اليونانية.

والواقع أن المدخل السياقى فى دراسة الأدب الشفاهى – الذى يركز على الأنواع المختلفة من المعنى، ويراعى أهمية تفسيرات واهتمامات الراوى – يرتبط بالدراسة الأنثروبولوجية للأسطورة **ولفن الخطابة** بنفس درجة ارتباطه بالشعائر. ومع ذلك فإن مصطلح الأدب الشفاهى ذاته، يرتبط عادة بدراسة التراث الشعبى، **وبالإثنولوجيا** الأوروبية أساساً.

الإدراج، أو التبطين (وضع الشئ فى بطن شئ) ***Embeddednss***

ينتمى هذا المصطلح إلى **الأنثروبولوجيا الاقتصادية** ويستخدم فى المجتمع الحديث للإشارة إلى المؤسسات الاقتصادية التى تعتبر مستقلة تحليلياً. وفى الاقتصاديات قبل الرأسمالية كانت هذه المؤسسات تعتبر كامنة فى القرابة، أو النظم الدينية، أو الجوانب الأخرى للعلاقات الاجتماعية.

انظر: **الشكلية/ الموضوعية.**

الآدميات ***Hominoid***

تضم الآدميات الأنواع المنقرضة من القرد والإنسان. انظر: **التطور البشرى.**

أدوات ***Tools***

انظر: **تكنولوجيا.**

أدوار جنسية ***Sex Roles***

انظر: **نوع، الأنثروبولوجيا النسوية، القرابة، زواج، المرأة والأنثروبولوجيا.**

أرستقراطية ***Aristocracy***

تعنى الأرستقراطية، نقلاً عن اليونانية، حكم الأفضل. فقد بين أرسطو وجه التعارض بين الأرستقراطية **وحكم الأقلية** فى أن حكم الأقلية يعنى الأكثر ثراءً. ويشير مصطلح الأرستقراطية فى الاستخدام الحديث، إلى تولى جماعة غنية الحكم بالوراثة بموجب ما تتمتع به من امتيازات وألقاب خاصة. وفى الأحوال النموذجية تكون الأرستقراطية مصحوبة **بالملكية**. وتدلنا الدراسة التاريخية الثقافية والمقارنة أن هناك درجات متنوعة من التعارض والانفصال بين الملكية والأرستقراطية. وبموجب حق الأرستقراطية الوراثى فى الأرض والملكية والمنصب السياسى، فإنها تعد تعبيراً عن **نمط الإنتاج الإقطاعى** حيث تكون الطبقة المسيطرة هى الطبقة المهيمنة على ملكية الأرض.

الأرستقراطية العمالية ***Labour Aristocracy***

يدل هذا المصطلح على ذلك القطاع من العمال الذين يحصلون على أجور عالية وامتيازات لا تحصل عليها الغالبية العظمى من الطبقة العاملة. وارتبط هذا المصطلح بالمناقشات الماركسية لتاريخ العمل فى بريطانيا، كما تم استخدامه داخل بلدان العالم الثالث. وتعبر الأرستقراطية العمالية، داخل

هذه البلدان، عن قطاع صغير جداً من الأشخاص (العمال) الذين يعملون داخل القطاعات الاقتصادية ذات الاستثمار كثيف رأس المال والمملوكة لشركات أجنبية. ويحصلون، بناء على ذلك، على أجور عالية واستقرار لا يتاح للغالبية العظمى من السكان. انظر: **تنمية**.

أرض *Land*

فى علم الاقتصاد تعنى "الأرض" بالمعنى الواسع كل موارد الطبيعة، ومن ثم تمثل أحد العوامل الأساسية للإنتاج. أما بمعناها الضيق فيدل على إقليم معين. ومن الطبيعى أن تعد الأرض مورداً حيوياً داخل المجتمعات الزراعية حيث يعكس توزيعها وانتقال ملكيتها ملمحاً أساسياً من ملامح التنظيم الاجتماعى. ولا تشكل الأرض قيمة بحد ذاتها داخل المجتمعات البدوية أو داخل مجتمعات **الصيد والجمع** أو المجتمعات الرعوية. وإنما تكمن القيمة فى الموارد التى تحتوى عليها الأرض: لذا نجد أن قيمة الأرض واستغلالها تتحدد، داخل تلك المجتمعات، فى ضوء توافر وتوزيع الموارد الحيوية النباتية والحيوانية والمياه. كذلك نجد أن قيمة الأرض داخل المجتمعات التى **تزرع أرض الغابات** تعتمد على توافر أراض بكر واسعة تسمح بعملية الاستزراع، كما فى إقليم الأمازون، ومن هنا تتخذ حيازة الأرض داخل هذه المجتمعات طابعاً مؤقتاً، وتعد أمراً واقعاً تتيحه الطبيعة.

وأدت ندرة الأرض الصالحة للزراعة، داخل بعض المجتمعات الزراعية ، إلى تطوير وسائل اجتماعية فائقة التقدم لحيازة الأرض وتبادلها. لذا نجد الأرض تمثل، داخل المجتمعات الفلاحية والقبلية التى من هذا النوع، أعلى أشكال الملْكية قيمة، ويتولى الحفاظ عليها وإدارة شئونها المجتمع المحلى، أو **الجماعات المشتركة** القائمة على أساس قرابى (سواء كانت قائمة على قرابة فى خط واحد أو غير ذلك) أو **الأسرة**. أما فى المجتمعات **الإقطاعية** فترتبط السلطة السياسية والتحكم الاقتصادى بملكية الأرض ارتباطاً وثيقاً، حيث يتأسس على هذه الملكية طائفة من الحقوق والعلاقات بين مالك الأرض وحائزها أو القن (العبد) الذى يخدم فى هذه الأرض. ومع ظهور الملكية **الرأسمالية** للأرض، ظهرت الملكية الفردية للأرض واستغلالها باستخدام العمل الزراعى المأجور، وأصبحت هى الأشكال السائدة.

الأركيولوجيا الجديدة

New Archaeology

مدخل فى **علم الآثار** أرسى دعائمه لويس بنفورد Lewis Binford (١٩٧٢)، الذى يؤكد على ضرورة المعالجة الجادة للمادة الأثرية وترتيبها التاريخى من ناحية، واستخدام هذه المادة العلمية – من ناحية أخرى – فى صياغة الفروض حول التطور الاجتماعى الثقافى الإنسانى، واختبارها. وهكذا تتجه الأركيولوجيا الجديدة نحو الاقتراب شيئاً فشيئاً من اهتمامات الأنثروبولوجيا، وترتبط بالنظريات الأنثروبولوجية للتطور الاجتماعى الثقافى للإنسان.

أرنسبرج، كونراد م. (من مواليد ١٩١٠) ***Arensberg. Conrad M.***

أنثروبولوجى من الولايات المتحدة له اهتمامات إثنوجرافية ونظرية واسعة. ارتبط أرنسبرج بدراسات اليانكى سيتى Yankee City التى أجراها **وارنر** Warner، والتى حددت طرق البحث الأنثروبولوجى الميدانى فى مجال دراسة المجتمع المحلى الحضرى. ولكن لدراسة أرنسبرج عن الحياة الريفية الأيرلندية (١٩٦٨) تأثيرها فى تراث **دراسة المجتمع المحلى**، وعلى أثر ذلك أخذ أرنسبرج على عاتقه أيضاً إجراء بحوث فى الهند. وتضم اهتماماته النظرية الواسعة مجالات متنوعة **كالأنثروبولوجيا الاقتصادية** حيث ارتبط بمذهب الجوهر Substantivist الذى بشر به **بولانى** (Polany). ومن بين اهتماماته الأنثروبولوجيا الصناعية ودراسة **الانحراف**.

ازدواج مكان الإقامة ***Ambilocal***

نمط من الإقامة المزدوجة يسمح للأسرة **بالإقامة فى بيت الزوج أو الإقامة فى بيت الزوجة**.

أزمة ***Crisis***

لحظة معينة فى تطور النسق أو أدائه الوظيفى تتولد فيها التناقضات داخلياً، فى داخل النسق نفسه أو فى طبيعة العلاقة بينه وبين بيئته، وتصل إلى نقطة يحدث عندها توتر غير محتمل على النسق نفسه. وتؤدى الأزمة الناتجة عن هذا الوضع إما إلى تدمير النسق أو حدوث تغيرات بنائية جذرية. وقد حظى مفهوم تسوية الأزمة باستخدام واسع النطاق فى دراسة **التغير** الاجتماعى والثورة.

أزمة الحياة ***Life Crisis***

أزمة الحياة هى لحظة خاصة ذات أهمية معينة فى **دورة حياة** شخص ما. ومن هذه اللحظات: الميلاد، المرض، الموت وغيرها، وقد يعرف هذا المفهوم بطرق مختلفة حسب الأطر أو السياقات الاجتماعية الثقافية المختلفة، حيث أن أزمات الحياة ليست فقط تلك الأحداث التى تقع بصورة طبيعية، ولكنها أيضاً تلك التى تعرف ثقافياً واجتماعياً على أنها كذلك. فأزمات الحياة التى توجد فى المجتمع الغربى الصناعى، والتى ليس من الضرورى أن توجد فى غيره من المجتمعات، تتضمن مثلاً الطلاق والبطالة. وتتضمن الثقافات الأخرى فى المقابل أزمات خاصة بها يتم تحديدها وتفسيرها فى ضوء المفاهيم والأدوار الخاصة بكل ثقافة. وأزمة الحياة يمكن أن تكون مصحوبة بممارسات **شعائرية** معينة (انظر: **شعائر الانتقال**) ذات أهمية سيكولوجية واجتماعية فى تحديد وتفسير طبيعة وسياق ونتائج هذه الأحداث.

أزمة الرأسمالية

Crisis of Capitalism

يستخدم هذا المصطلح بمعنيين مختلفين، وإن كانا متداخلين، فى إطار التفسيرات الماركسية **للرأسمالية**. فيستخدم بالمعنى الأول ليشير إلى الصراعات والتوترات الاجتماعية التى تتولد داخل المجتمع الرأسمالى نتيجة للتناقضات الكامنة فى

النظام الرأسمالى. وفى معناه الآخر يشير إلى لحظة تاريخية معينة، تنبأت بها النظرية الماركسية، عندما تفوق قوى الإنتاج الرأسمالى علاقاته الإنتاجية، وتعجل بانهيار نظام الإنتاج الرأسمالى. انظر: **الثورة**.

استبداد (حكم مطلق) *Despotism*

أحد أشكال الحكم تتركز القوة فيه فى أيدى شخص واحد أو حزب واحد أو جماعة واحدة. تتميز النظم الاستبدادية بأنها على درجة عالية من تمركز السلطة. ويظهر ذلك النمط من الحكم الاستبدادى فى ظل ظروف معينة، مثلاً عندما تسيطر **الدولة** المركزية على العنصر الأساسى لوسائل الإنتاج (انظر: **نمط الإنتاج الآسيوى**) **الاستبداد الشرقى** أو فى أوقات **الحرب**. يستخدم مصطلح "الديكتاتورية" كمرادف للاستبداد، ولكنه عادة ما يستخدم بصورة أكثر عمومية عند الإشارة إلى الحكومات التى لم تنتخب بطريقة ديموقراطية.

الاستبداد الشرقى
Oriental Despotism

صك ويتفوجل Wittfogel هذا المصطلح (١٩٥٧)، لكى يصف البناء السياسى، أو النمط السياسى للمجتمعات الأسيوية، الذى يتسم بالتحكم **البيروقراطى** المركزى فى موارد المياه ومشرعات الرى الكبرى (حضارات الرى، أو الحضارات الهيدروليكية). فالنظام المائى (الهيدروليكى) أو نظام الرى المنتشر فى هذه المجتمعات الأسيوية قد أدى – من وجهة نظر ويتفوجل – إلى نمو الأنساق السياسية الاستبدادية.

ولعل هذا المفهوم يرتبط بما يسمى **نمط الإنتاج الآسيوى** الذى قدمه كارل ماركس. أما الملامح الرئيسية التى اعتبرها ويتفوجل جوهرية لنمط الاستبداد الشرقى، فتتضمن التحكم فى العناصر الأساسية **لوسائل الإنتاج** (وهى هنا نظام الرى أساساً)، وذلك بواسطة الطبقة الحاكمة، ووجود جهاز الدولة البيروقراطى، الذى يسيطر سيطرة كاملة على كل مجالات الحياة الاجتماعية مثلها فى ذلك مثل حالة احتكار القوة العسكرية. ويرى ويتفوجل أن الدولة قد أصبحت أكثر قوة فى ظل هذه النظم، وأكثر تنظيماً من المجتمعات المحلية **القروية**، التى تختزل إلى جماعات صغيرة وغير منظمة. وقد تعرضت كتابات ويتفوجل عن هذا النمط لانتقادات عديدة، كما لا يزال الجدل مستمراً حول كل من طبيعة الحضارات الهيدروليكية فى آسيا، وإمكانية تطبيق المفهوم على مناطق أخرى فى العالم، والتى يوجد فيها نظام الرى الشامل كأساس للإنتاج الزراعى.

استخدام الإحصاء فى الأنثروبولوجيا الثقافية والاجتماعية *Statistics in Sociocultural Anthropology*

قبل عام ١٩٥٠ كان استخدام الإحصاء فى البحوث الأنثروبولوجية الثقافية والاجتماعية قاصراً فى الغالب على إجراء **المقارنة الثقافية**، وكانت هناك مقاومة مهنية غير رسمية للإسراف فى استخدام الأساليب الكمية فى البحث الأنثروبولوجى. وبالرغم من أن البحوث الميدانية كانت تهتم فى بعض الأحيان بجمع مادة كمية إلا أن تحليل تلك البيانات نادراً ما تجاوز العرض الجدولى،

وحساب المتوسطات والوسائط.

وبدءاً من الخمسينيات ثم طوال الستينيات أصبحت التحليلات الإحصائية للبيانات الميدانية أكثر انتشاراً. فعلى حين كان أغلب الإثنوجرافيين فى النصف الأول من القرن العشرين يحرصون على تقديم أوصاف **كلية** لكثير من جوانب الثقافة التى يدرسونها، نجد أن العلماء فى منتصف القرن أصبحوا حريصين على أن تدور بحوثهم حول دراسة مشكلات معينة ومحددة. ومن شأن مثل هذه الدراسة أن تهتم بعمل دراسات وفحوص شاملة لموضوعات بعينها، وأن يتم جمع المادة الكمية وتحليلها بطرق منهجية دقيقة. وعلى الرغم من أن الأساليب الإحصائية التى كانت تستخدم فى الخمسينيات والستينيات كانت مجرد اختبارات بسيطة للدلالة وقياسات بسيطة للارتباط، إلا أن برامج الحساب الآلى فى السنوات الأخيرة قد مكنت حتى الباحثين الأنثروبولوجيين ذوى الخبرة المحدودة بالإحصاء من استخدام مناهج التحليل الأكثر تعقيداً، مثل الانحدار المتعدد، وتحليل المسار Path analysis وبناء المقاييس المتعددة الأبعاد.

ويلاحظ أن أنواع المادة التى يجمعها علماء الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية كثيراً ما تطرح مشكلات أو تمثل تحدياً للتحليل الإحصائى. فالعينات كثيراً ما تكون صغيرة قليلة العدد أكثر من اللازم، كما أن الارتباطات العلّية بين المتغيرات العديدة المؤثرة تكون معقدة أشد التعقيد. من هنا فإن مقدار التحليل الكمى المتاح لكثير من المتغيرات المهمة يكون محدوداً فى بعض الأحيان. ويناقش ب. بلتو وج بلتو P.and G.Pelto فى كتابهما الممتاز عن طريق البحث (١٩٧٨) وتوماس (فى كتابه الصادر عام ١٩٧٣) إمكانية استخدام تحليل المتغيرين Bivariate برغم ذلك. بل إن تشبينيك Chibnik (١٩٨٥) قام فعلاً بدراسة التحليل ثنائى المتغيرات الإحصائى فى البحوث الأنثروبولوجية.

وهناك بعض العوامل التى يتوقع أن تؤدى إلى توسع البحوث الأنثروبولوجية الثقافية والاجتماعية باستخدام الأساليب الإحصائية فى المستقبل، على نحو يفوق مقدار الاستخدام الحالى لها. ومن هذه العوامل: تنامى الاهتمام بالتنوع داخل الثقافة الواحدة، وزيادة الحرص على التصميم المنهجى للبحوث الأنثروبولوجية، وازدياد الحرص على الدقة البالغة من جانب المجلات العلمية التى تنشر نتائج تلك البحوث، وانتشار وتوافر برامج الحاسب الآلى سهلة الاستخدام. ولقد أصبح استخدام أساليب تحليل المتغيرين فى تحليل البيانات التى تجمع من الميدان من الأمور الروتينية فى البحوث الأنثروبولوجية فى أمريكا الشمالية وربما فى أماكن أخرى أيضاً. كما أصبح تطبيق الأساليب الإحصائية المتعددة العوامل أكثر شيوعاً الآن. ويمكن القول أن الدراسات الثقافية المقارنة تكاد اليوم تتضمن جميعاً استخدام التحليل الإحصائى.

ويلاحظ أن المنهجية الانتقائية التى يستخدمها علماء الأنثروبولوجيا الاجتماعية الثقافية تجعل من المستبعد أن يقوم

الأنثروبولوجيون على استخدام الأساليب الإحصائية بنفس الكثرة التى يستخدمها بها زملاؤهم فى علم النفس أو علم الاجتماع. ذلك أن الاعتماد الكبير لعلماء النفس على التجارب المعملية، ولعلماء الاجتماع على المسوح الكبيرة، قد فرض عليهم استخدام الأساليب الإحصائية فى هذين العلمين استخداماً واسعاً ودقيقاً فى نفس الوقت. أما علماء الأنثروبولوجيا الثقافية والاجتماعية فنادراً ما يجرون تجارب. وإذا استخدموا المسوح فإنهم يستخدمونها بين عدة أدوات بحثية أخرى. ثم إن استخدام الأدوات الكيفية مثل: دراسات الحالة، وتاريخ الحياة يعد من المعالم التى تميز بحوث الأنثروبولوجيا الثقافية الاجتماعية عن العلوم الأخرى. لذلك يتمسك تقريباً كافة المشتغلين ببحوث الأنثروبولوجيا الثقافية والاجتماعية، بمن فيهم أولئك الأكثر التزاماً باستخدام الأساليب الإحصائية، بأن عمليات تحليل البيانات الكيفية تعد أمراً ضرورياً وجوهرياً للبحث الأنثروبولوجى. انظر مواد: **استخدام الكمبيوتر فى الأنثروبولوجيا الثقافية الاجتماعية، النماذج الرياضية فى الأنثروبولوجيا الثقافية الاجتماعية.**

استخدام الكمبيوتر فى الأنثروبولوجيا الاجتماعية - الثقافية

Computers in Sociocultural Anthropology

لقد كان لتطور وانتشار الكمبيوتر تأثيراً عظيماً فى الأنثروبولوجيا الاجتماعية -الثقافية. فأجهزة الكمبيوتر الضخمة تستخدم فى المراكز الأكاديمية منذ نحو ثلاثين عاماً بهدف تطوير النماذج الأنثروبولوجية وتحليل البيانات. أما الكمبيوتر الشخصى فقد زاد استخدامه فى المواقع الميدانية.

وعندما توصل الأنثروبولوجيون لاستخدام الكمبيوتر لأول مرة خلال الستينيات ناقشت العديد من المقالات الخاصة بموضوع البرمجة كيفية استخدام الكمبيوتر فى تصميم النماذج الأنثروبولوجية واختبارها. ومنذ ذلك الحين طور الأنثروبولوجيون أعداداً فائقة من برامج الكمبيوتر استخدمت فى العمليات الديموجرافية واستخدام الموارد. من ناحية أخرى فإن الجهود التى بذلت فى هذا المجال قد تراجعت بسبب الافتراضات غير الواقعية ومشكلات البرمجة وقصر الوقت.

وعلى حين كان الأمر يقتصر فى البداية على قلة محدودة من الأنثروبولوجيين تستخدم الكمبيوتر فى عملية المحاكاة Simulation، فإن استخدام الكمبيوتر فى تحليل بيانات ضخمة كان أمراً واسع الانتشار. كما أن البرامج "الجاهزة" سهلة التعلم مثل برنامج SPSS (المجموعة الإحصائية للعلوم الاجتماعية) أتاحت معالجة آلية بارعة كانت فيما مضى تستغرق وقتاً منقطع النظير. ويمكن إرجاع الزيادة الكبيرة فى استخدام الأنثروبولوجيين المتقدم **للإحصاءات** إلى توافر هذه البرامج إلى حد كبير. ورغم ذلك فإن سهولة استخدام المجموعات الإحصائية قد تمخض عنه بعض المشكلات الخاصة عندما يحاول بعض الأنثروبولوجيين من محدودى الخبرة بالكمبيوتر استخدام المناهج التحليلية التى لم يكونوا يفهمونها فهماً كاملاً. كما يلاحظ أن الأنثروبولوجيين لم يتبنوا فى بعض الأحوال

فكرة تقنية كافية لنوعية البيانات التى يكونون بصدد تحليلها.

وقد أدى تطوير أجهزة الكمبيوتر التى تعمل بالبطارية إلى تشجيع استخدام الكمبيوتر الشخصى حتى فى أكثر المواقع الميدانية بعداً. فبرامج الكتابة والطباعة الآلية تمثل مصدر عون كبير فى كتابة وتخزين ومراجعة وإعادة إنتاج وإسناد الملاحظات الميدانية. كما تتيح المجموعة الإحصائية فرصة التحليل المبدئى للبيانات أثناء العمل الميدانى. أما العائق الوحيد أمام استخدام الكمبيوتر فى المواقع النائية فيتمثل فى صعوبة الحصول على الأدوات وتجهيزها وصيانتها وإصلاحها.

استراتيجية التكيف

Adaptive Strategy

يشير مصطلح استراتيجية التكيف إلى خطة للفعل يتم تنفيذها عبر الزمن من قبل جماعة بعينها أو تجمع من البشر تمكنهم من التكيف أو التعايش مع الضغوط الداخلية أو الخارجية. ويمكن لاستراتيجية التكيف أن تكون واضحة، كما يمكن أن تكون غير واضحة للفاعل فى موقف اجتماعى معين، لكنها لا تكون واضحة تماماً لكل الفاعلين. حيث يقدم الفاعلون أوصافاً متناقضة لما يفعلونه وما يخططون له، وما يفكرون فيه. وتكون "استراتيجية التكيف" من مقولات تصنيفية يطورها الملاحظون المتخصصون فى السلوك الإنسانى بهدف فهم النتائج المتكررة والفريدة للفعل الاجتماعى، مع التركيز على الضغوط الداخلية والخارجية الواقعة على ذلك الفعل. لكن الضغوط، ذاتها تكون ذات وجود مستمر، حيث تفرضها أحياناً من الخارج جماعة معينة أو تجمع من الناس، أو بوصفها، فى أحيان أخرى، نتيجة حتمية للاستراتيجيات التى تم تطويرها لإنجاز هدف معين.

إن استراتيجية تكيفية مثل التوسع القائم على نهب جماعة معينة ما يخص جماعة أخرى، من شأنها أن تعمل على تمزيق العلاقات الاجتماعية لهذه الجماعة. ومن المستحيل أن ندرس استراتيجيات التكيف لأى جماعة اجتماعية معينة دون الأخذ فى الاعتبار العلاقات النظامية وغير النظامية بين الجماعات وبين الأفراد والجماعات الفرعية. لهذا يعد مفهوم التبادلية مفهوماً أساسياً لتحليل استراتيجيات التكيف. ولأن تحليل استراتيجية التكيف يسعى إلى فهم الثبات والتغير، فإنه يعد مكملاً أساسياً لدراسة الأنماط الإيكولوجية، والنمو والانهيار الاقتصادى والاجتماعى، والعملية السياسية، أو التصورات الإيديولوجية. إن مفهوم استراتيجية التكيف يمكننا من رؤية البناء بشكل دينامى، لأن تحليل استراتيجية التكيف ينظر إلى البشر على أنهم يتكيفون دائماً مع الأبنية التى يخلقونها، كما يغيرون بشكل مستمر، وبطريقة منظمة، الأبنية التى يحاولون المحافظة عليها.

وبمرور الوقت تتحول بعض استراتيجيات التكيف إلى جزء من رؤية العالم أو الإيديولوجيا الخاصة بجماعة معينة من الناس، كما تتجسد فى علاقات اجتماعية منظمة فى مواجهة الضغوط الداخلية أو

الخارجية. إن جماعة معينة من الناس أو أعضاء مجتمع معين، يمكن أن يحدثوا الباحث عن استراتيجية فعالة يرغبون فيها، ولكن لا يمكنهم الحفاظ عليها فعلاً بسبب الافتقار إلى البدائل. لذا يتعين على الباحث الذى يتصدى لدراسة استراتيجيات التكيف، أن يفهم مدى توفر البدائل وما يحدث فى البيئة والمجتمع والثقافة عندما يفضل المرء اختياراً ما على آخر. إن **نظرية القرار** تتناول هذا الجانب من جوانب تحليل الاستراتيجية عن طريق صياغة خريطة معرفية دقيقة تعكس الطريقة التى يقدر بها الفاعلون الوزن النسبى للبدائل المتاحة والقيود الواقعة عليهم فى مواقف بعينها.

ويمكن لأفراد مختلفين وجماعات مختلفة أن يستخدموا استراتيجيات تكيف بديلة داخل نفس النسق. فمفهوم استراتيجية التكيف لا يعنى نجاحاً داخل حركة اجتماعية إيكولوجية أو اقتصادية أو سياسية أو إيديولوجية بعينها. إنه ببساطة، يتيح للمرء أن يطور نموذجاً من البيانات التى تمت ملاحظتها وتحليلها يمكن الباحث من تكثيف المفاهيم على مستويات مختلفة من الخطط المجمعة للفعل المتكرر الذى يتم تنفيذه، عبر فترات زمنية معينة، فى مواجهة الضغوط والبدائل المختلفة، لذا فإن المفهوم يفيد فى تحليل الصراع. حيث يمكن النظر إلى الصراع والانشقاق الاجتماعى بوصفها أنشطة تحاول الحفاظ على النظام أو تهدف إلى تغييره. ويعد التنبؤ بالنتائج عندما تصبح المنافسة أساساً للتكيف، واحداً من أهداف تحليل استراتيجية التكيف.

استعمار ***Colonialism***

شكل محدد من أشكال **الإمبريالية** يتم من خلاله قيام دول قوية بضم الأقاليم الأخرى إليها، وتعرف هذه الأقاليم بوضوح بأنها أقاليم تابعة. وفى هذه الأقاليم تحل السلطات الاستعمارية محل المؤسسات والسلطات الحكومية المحلية (الحكم المباشر). أو قد يتم إدماج هذه الأقاليم ضمن بناء القوة الاستعمارية (الحكم غير المباشر). ويعد الاستعمار نتاجاً للحاجة إلى التوسع الإقليمى، وهى الحاجة الناجمة عن الضغوط الاقتصادية فى داخل الدولة المستعمرة، والتى تحث على البحث عن أسواق جديدة، وموارد جديدة، وعن الربح وفائض **القيمة**.

وهكذا لا ينفصم تاريخ الاستعمار عن تاريخ نمو وتطور **النظام** الاقتصادى **العالمى**. فقد بدأ الاستعمار الأوروبى خلال القرنين الخامس عشر والسادس عشر بتصدير النمط **الإقطاعى** من النظم الاجتماعية – الاقتصادية فى الدول المستعمرة إلى الأقاليم التابعة لها، مثل: سيطرة أسبانيا والبرتغال على أمريكا الجنوبية، والتى استمرت حتى القرن التاسع عشر والقرن العشرين. ويمثل الاستعمار العامل الرئيسى فى تشكيل **العالم الثالث**، والذى كان مصحوباً دائماً بايديولوجيات **عنصرية** حاولت تبرير سيطرة البيض على غيرهم من الأجناس التابعة. أما استمرار علاقات السيطرة و**التبعية** بنفس الأسلوب الاستعمارى حتى بعد حصول الدول المستعمرة على الاستقلال فقد اصطلح على تسميته **بالاستعمار الجديد**.

وقد تأثرت الأنثروبولوجيا والإثنوجرافيا خلال القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين تأثراً شديداً بل وتشكلت بما يطلق عليه "مواجهة الاستعمار" Colonial encounter كما وصفه طلال الأسد Asad (١٩٧٣). فالبحوث الأنثروبولوجية ذاتها كانت تمول بواسطة الحكومة أو عن طريق تمويل خاص من قبل بعض أصحاب المصالح. ففي الولايات المتحدة انصب تمويل الأبحاث الأنثروبولوجية على الهنود الحمر الأمريكيين. أما في بريطانيا فكانت المستعمرات هي بؤرة الاهتمام. وقد ساهم معهد الأنثروبولوجيا الملكي ببريطانيا العظمى في إنشاء مركز لتعليم موظفي المستعمرات، على أساس أن المنظور الأنثروبولوجي يمكن أن يجنب حدوث سوء الفهم الذي يمكن أن يؤدي في آخر الأمر إلى تدخل عسكري مكلف. وخلال الفترة التي جرى فيها تطوير النظرية **البنائية الوظيفية** في بريطانيا كان غالبية الأنثروبولوجيين يعملون لدى وزارة الخارجية أو وزارة المستعمرات. إلا أن أغلب الإثنوجرافيين لم يكونوا ينظرون لأبحاثهم على أنها توظف للأغراض الحكومية في المحل الأول، بل كانوا يعتقدون أنها تؤدي فقط إلى تسهيل مهمة إدارة المستعمرات. ومع أن التأثير الحقيقي للأنثروبولوجيا على تطوير السياسات الاستعمارية كان سطحياً، إلا أن هذا الاتجاه غير النقدي للأنثروبولوجيين تجاه الاستعمار وبناء القوة الاستعمارية الجديدة قد أدى إلى ظهور حركة **الأنثروبولوجيا النقدية** في السبعينيات، والتي بلغت ذروتها بمطالبتها بتخليص الأنثروبولوجيا من الصبغة الاستعمارية. ولم تتركز انتقادات هذه الحركة على الدور التاريخي للاستعمار في تطوير الأنثروبولوجيا فحسب، بل تطرقت أيضاً إلى الإدعاء باستمرار كثير من الأنثروبولوجيين في أداء دور خفي في الحفاظ على القوى الاستعمارية الجديدة أو الإمبريالية. كما أشاروا أيضاً إلى أن المجتمعات "البدائية" التي درسها الأنثروبولوجيون والتي كانت تعد "حقيقة تقليدية" سابقة على الاستعمار، لم تكن في الحقيقة سوى نظم تطورت جذرياً من عدة نواح على يد الاستعمار نفسه. وكان من الطبيعي أن يدفع الأنثروبولوجيون الاتهام الموجه إليهم بأنهم ليسوا سوى ظاهرة مصاحبة للاستعمار. فذهبوا إلى أن العلاقة بين الأنثروبولوجيا والإدارة الاستعمارية لم تكن أبداً بهذه البساطة، ودعموا رأيهم ببيان الجذور الفلسفية والعملية للأنثروبولوجيا السابقة على الاستعمار. ولكن هذا الدفاع لا ينفي تماماً حاجة الأنثروبولوجيا لتطوير اتجاهاتها بصورة نقدية تجاه بناء القوة الدولي، وأثر ذلك على البحث الأنثروبولوجي "البحت". أما الجماعات التي التزمت بدراسة ونقد تقدم المجتمع **الرأسمالي** العالمي ومواجهة الاستعمار والإمبريالية فتشمل: مجموعة العمل الدولية للشئون الأهلية The International Working Group for Indigenous Affairs، ومركز الإحياء الثقافي، ومركز مصادر الأنثروبولوجيا والإحياء الدولي The Anthropological Resources Center and Survival International.

الاستعمار الجديد *Neo-Colonialism*

مصطلح يستخدمه بعض الكتاب للإشارة إلى الآليات التى تستخدمها القوة الاستعمارية السابقة للإبقاء على سيطرتها السياسية والاقتصادية على مستعمراتها السابقة، وحتى بعد حصولها رسمياً على الاستقلال. وبهذا المعنى، يعتمد الاستعمار الجديد على إيجاد صفوة فى الدولة المستعمرة تقيم علاقات **التبعية** للقوة الاستعمارية السابقة وتدعمها بشتى الوسائل، مثل الإبقاء على تحكمها فى الأسواق الدولية، واستمرار سيطرتها على الأحوال الاقتصادية للمستعمرة السابقة بطريقة تضمن الحد من فرص استقلالها الاقتصادى أو تنميتها الصناعية. كما أن هذا المصطلح كثيراً ما يستخدم بمعنى أوسع، ليدل على السياسات أو الاستراتيجيات المتبعة فى الدول الصناعية، والتى تستهدف خلق علاقات على النمط الاستعمارى مع دول العالم الثالث أو ترسيخها، أو خلق علاقات التبعية بينها، بصرف النظر عما إذا كانت تلك البلاد مستعمرات سابقة أم لا. وفى ضوء هذا المعنى الثانى يمكن تعريف الاستعمار الجديد بأنه استراتيجية الدول الصناعية التى تواجه استحالة خلق مستعمرات جديدة، والإبقاء عليها تحت التحكم الإدارى المباشر، وبالتالى فهى تحاول استمرار **السيطرة** وخلق علاقات جديدة من التبعية الدولية. انظر: **الاستعمار**.

الاستعمار الداخلى

Internal Colonialism

الاستعمار الداخلى هو إعادة إنتاج النمط الاستعمارى للعلاقات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية داخل إقليم مستقل، وهى ظاهرة ذات أهمية خاصة لعلم الأنثروبولوجيا. والمستعمرة الداخلية عبارة عن جانب من سكان الدولة يتسم بالخضوع. وهم عادة يتشكلون من الأقليات العرقية أو من السكان الأصليين الذين تم ترحيل غالبيتهم من مناطقهم الأولى بواسطة جماعة مسيطرة ليست من السكان الأصليين. وتحتل هذه الأقلية – التي تكوِّن المستعمرة الداخلية– موقعاً هامشياً فى بناء القوة السياسية القومى، بنفس الطريقة التى استخدمتها الصفوة الاستعمارية السابقة فى تهميش كافة السكان الوطنيين. كما تستخدم كمصدر للأيدى العاملة، والمواد الخام وغيرها من الخدمات للنهوض بالعمل لصالح الجماعات المسيطرة. وفى حالات كهذه مثل سكان الأمازون الأصليين تعتبر الجماعات الأهلية عائقاً أمام تطوير الإقليم واستغلال موارده. وقد ترتب عليها عمليات **إبادة جماعية وعرقية** لفتت الانتباه العالمى بسبب عمليات التدمير الضخمة للجماعات العرقية من السكان الأصليين والغابات الضخمة المعتمدة على الأمطار والتى يعيشون عليها. ففى مثل هذه الحالات يمكن اعتبار ظاهرة الاستعمار الداخلى ظاهرة مقترنة بالاستعمار الجديد الذى تبدو هنا كأحد آثاره. وهكذا تتم دراسة الاستعمار الداخلى كملمح من ملامح **الاستعمار الجديد**، حيث تدعم الصفوة القومية استغلال الأقلية بل والأغلبية من السكان لخدمة المصالح الاقتصادية الدولية أو تلك التى تتخطى الحدود القومية. من ناحية أخرى فإن مفهوم الاستعمار الداخلى ينطبق

على تلك الحالات التى يمكن أن نلمح فيها درجة كبيرة من نفاذ التأثير الاستعمارى، مثل حالة الزنوج الأمريكيين وغيرهم من الأقليات العرقية فى علاقتها بجماعات البيض المسيطرة. ولاشك أن العلاقات بين الجماعات العرقية المسيطرة والتابعة داخل إقليم قومى معين يمكن أن تدرس من زوايا أخرى، مثل دراسة العلاقات **السلالية**، أو استخدام مفهوم **المجتمع التعددى**.

الاستعمار الداخلى
Internal Colonialism

يشير هذا المفهوم إلى النظم الاجتماعية ذات **الطابع الاستعمارى** التى تظهر داخل الدول المتعددة الأعراق بعد الاستقلال عن الدول الاستعمارية القديمة، للدلالة على أن الصفوات القومية احتلت – إلى حد ما – نفس الوضع المهيمن الذى كانت تحتله الصفوات الاستعمارية القديمة، فيما يتعلق بعملية إخضاع الجماعات السلالية. كما يستخدم هذا المفهوم لوصف أشكال التمييز العنصرى المنظم، مثل العلاقة الموجودة فى الولايات المتحدة بين البيض من ناحية، والسود وغيرهم من الجماعات السلالية من ناحية أخرى.

استغلال *Exploitation*

يستخدم بالمعنى البيئى للإشارة إلى الاستفادة من مورد أو أكثر من الموارد المتاحة فى البيئة. أما بالمعنى الاقتصادى فيشير المصطلح إلى: استخلاص **فائض القيمة** من المنتجين. ويرى ماركس أن الاستغلال ينشأ فى المجتمعات القائمة على النظام الطبقى كنتيجة لقدرة الطبقة المسيطرة، التى تتحكم فى **وسائل الإنتاج**، على أن تستخلص من المنتج ما يزيد عن احتياجاته المعيشية الأساسية أو تكلفتها. والاستغلال بالمعنى الذى حدده ماركس، مصطلح محايد أخلاقياً، حيث أن درجة الإنتاج الفائض وطبيعته وكيفية استخدامه وليس وجود الإنتاج الفائض ذاته هى التى تحدد طبيعة النسق الكلى للعلاقات الطبقية بأن تكون تقدمية أو رجعية. ومع ذلك فإن الاستخدام العام للمصطلح قد اكتسب دلالات ازدرائية وأصبح يشير إلى وجود سياسات تقوم على ظلم العمل أو إساءة استخدامه.

الاستغناء عن الواردات، ترشيد الاستيراد *Import Substitution*

استراتيجية تهدف إلى حماية الصناعة المحلية عن طريق حظر استيراد السلع الاستهلاكية الأجنبية، أو زيادة التعريفة الجمركية على هذه الواردات بحيث لا تصبح فى متناول السوق المحلى. وتستخدم بعض بلدان العالم الثالث هذه الاستراتيجية– من حين إلى آخر – بهدف تشجيع **التصنيع والتنمية** عن طريق توفير المناخ الذى يحمى الصناعة المحلية. لكن نجاح هذه الاستراتيجية أمر مشكوك فيه، فعلى حين يمكن أن تؤدى إلى تشجيع الصناعات المحلية إلى حد ما، فإنها تفضى أيضاً إلى جعل هذه الصناعات غير قادرة على المنافسة فى سوق التصدير، حيث لا تجد مثل هذا المناخ الذى يحميها. أضف إلى ذلك أنه لوحظ أنه عندما تعمل التعريفة

الجمركيـة علـى حظـر اسـتيراد الـسلع الاستهلاكية، يؤدى ذلك إلى زيادة اسـتيراد سلع الإنتاج[*]، وتنتقل **التبعية** من قطاع إلى قطاع آخر داخل الاقتصاد. كما أن **الشركات متعددة الجنسية** يمكنها التحايل على تـأثير سياسات الاستغناء عن الـواردات لأن هـذه الشركات لها فروع داخل معظم البلدان.

استهلاك مظهرى *Conspicuous Consumption*

مـصطلح صـكه ثورشـتين فيـبلن Thorstein Veblen فـى نظريتـه عـن الطبقـة المترفـة (١٨٩٩). ويـشير هـذا المصطلح إلى الاسـتهلاك المفـرط للـسلع الترفية التى تعد دليلاً على عضوية المستهلك للطبقة المترفة فى المجتمع الرأسمالى. وقـد استخدم هـذا المـصطلح فـى الدراسـات الأنثروبولوجية للمجتمعات قبل الرأسـمالية، للإشارة إلى التباهى باستهلاك السلع بهـدف اكتساب الهيبة.

الاستيعاب[**] (تمثيل) *Assimilation*

أحد ثمرات عملية **التكيف الثقافى، التثقـف** التى يتم فيها امتصاص الجماعة الخاضعة أو الجماعة الأصغر حجماً داخل جماعة أكبر أو مسيطرة، بحيث يصبح التمييز بينهما متعذراً من الوجهـة الثقافيـة. لقـد كـان مفهـوم الاستيعاب محل خلاف واسع النطـاق فـى الأنثروبولوجيا الحديثة، والآن يطالب معظم الكتاب بالمزيد مـن التـدقيق فـى دراسـة الأبعـاد المختلفة للتبادل الثقـافى وعمليـة السيطرة الاجتماعية فى مواقف الاتصال بين الأنساق الاجتماعية الثقافية المتباينة.

الأسرة *Family*

مصطلح خلافى فى علم الأنثروبولوجيـا يكتنف تعريفه المشكلات وعدم الاتفاق، وإن كان، شأنه شأن مصطلح وحـدة المعيـشة، يستخدم بـشكل غيـر دقيـق ودون التـزام بتعريف دقيق. وقد اسـتعرض يانيجاسـاكو Yanigasko (١٩٧٩) هذا الموضوع، وقدم لنا تلخيصاً ممتازاً لكثير من القضايا الرئيسية المرتبطة بتعريف هذين المفهومين. وهنـاك اتفاق عام أن على جوهر الأسرة هو علاقات **القرابة**، على حين أن جوهر وحدة المعيـشة هو الأنشطة **المنزلية**. وعلى ذلك فالأسـرة ووحدة المعيشة يمكن تمييزهما عن بعضهما، كما أنهما فى الواقع الإمبيريقى كثيـراً مـا يختلفان أيضاً عن بعضهما الـبعض. وفـى دراسـات المجتمعـات **القرويـة** يـستخدم مصطلح "أسرة" فى الغالب للإشـارة إلـى جماعات قرابيـة مشتركـة – ذات تعريف قانونى محدد، وظيفتها الأساسية هى الـتحكم فى الثروة (خاصة الأرض الزراعية). ولكن مثل هذا التعريف الوظيفى للأسرة لا يصلح للاستخدام فى كثير من المجتمعات (سـواء القبلية أو الصناعية)، حيث تكون مـسئولية

(*) كالمواد الخام والأدوات التى تستعمل لإنتاج سلع أخرى. (المحرر)

(**) يفضل ترجمة assimilation بـ الاستيعاب بدلاً من كلمة التمثيل، حتـى لا يكـون هنـاك تداخل مع مصطلح representation (أحد مصطلحات ما بعد الحداثـة) والـذى تـرجم مـؤخراً بـ(التمثيل)، ويقصد به خلق معنى قد يكون مغايراً لدال موجود فى الواقع. (المترجم)

حيازة الثروة والأرض الزراعية وغيرها من الأنشطة الاقتصادية من اختصاص جماعات أخرى غير الأسرة. وهناك محاولات أخرى لتعريف الأسرة على أسس وظيفية، من بينها تلك التي تعرفها بالإشارة إلى وظائفها الجنسية، أو الإنجابية، أو تنشئة الطفل، أو غيرها من الوظائف المنزلية. ومع ذلك، وكما أوضح يانيجاساكو، فليست هناك وظيفة واحدة أو مجموعة وظائف يمكن القول بأنها منتشرة عالمياً، وأنها تمارس بواسطة مجموعة من الأفراد الذين تربطهم قرابة الدم، ويمكن أن نطلق عليهم اسم "أسرة". لهذا السبب اتجه كثير من علماء الأنثروبولوجيا إلى رفض التعريفات الوظيفية، مفضلين عليها التعريفات البنائية. وهكذا يعرف جودإنف Goodenough (١٩٧٠) الأسرة النووية العالمية بأنها تلك الجماعة التي تتكون من امرأة وأطفالها الذين تقوم على تربيتهم. وعندما تضم تلك الجماعة الأسرية فضلاً عن ذلك الأب (زوج المرأة)، يطلق عليها جودإنف اسم "الأسرة الزواجية الأولية". أما عندما تضم هذه الجماعة إلى جانب ذلك أقارب دمويين للمرأة (غير الزوج) فيسميها "الأسرة القرابية" (أو الأسرة ذات القرابة الدموية). غير أن جودإنف لم يحدد المكونات الوظيفية لتلك العلاقات.

وقد توصل **فورتس** إلى صياغة تعريف يمكن أن يلقى قبولاً لدى كثير من الأنثروبولوجيين حيث اعتبر الأسرة هي الوحدة "الإنجابية" **للجماعة المنزلية**. وهذه الوحدة الإنجابية قد تضم وقد لا تضم في فترة معينة زوج المرأة. ولذلك فإن العلاقات الدموية القرابية أو المصاهرة يمكن أن تدرس تحت الموضوع العام: **القرابة**، الذى لا يفترض سلفاً أولوية معينة لأى جماعة أو وحدة بذاتها. وقد ذهب ليفى شتراوس إلى أن مفهوم الأسرة النووية بالاستخدام التقليدى غير ملائم وناقص من الناحية التحليلية، لأن **البناء الأساسى** للعلاقات القرابية يتضمن دائماً موضوع تقديم الزوجة أو علاقات التحالف، وهو ما يمثل جزءاً لا يتجزأ من ذلك البناء.

الأسرة النووية كما عرفها **ميردوك** (١٩٤٩) فى الأصل باعتبارها تتكون من الأم، والزوج، والأطفال ليست عالمية الوجود فى كل المجتمعات، على نحو ما نرى على سبيل المثال عند شعب النايار Nayar فى جنوب الهند حيث تتم علاقات الزواج فى أضيق الحدود، وأن الوحدة الاجتماعية المكونة من الأم وأطفالها ليست لها علاقة مهمة مع الأب أو زوج الأم (انظر مادة: **التركز حول الأم**). لذلك نلاحظ أن الاتجاه الموروث عن **مالينوفسكى** وغيره من الأنثروبولوجيين الذين يركزون دائما على الوظيفة الإنجابية ويعتبرونها جوهر وأساس الأسرة، هذا الاتجاه يقعدنا عن دراسة التنوع الثقافى المقارن فى دلالة هذه الوظيفة الإنجابية، وتفسيرها من النواحى الاجتماعية الثقافية. ويلاحظ يانيجا ساكو أن دراسات الأسرة فى ميدان الأنثروبولوجيا كثيراً ما تميزت بالتعصب السلالى والتعصب للرجل، مما دفعها إلى تجاهل المكون السياسى لعلاقات المرأة ولوجهة نظر المرأة فى بناء الأسرة وعمليتها (انظر مواد: **الجنس**،

الحركة النسوية، المرأة والأنثروبولوجيا).

وقد اهتم عدد كبير من البحوث الأنثروبولوجية بدراسة التنوع الثقافى المقارن فى وظائف الأسرة وأشكالها، رغم عدم الاتفاق حتى الآن على تعريف للأسرة يصدق على كل الثقافات. وهكذا ظهرت عمليات تنميط متضاربة، ركز بعضها على اختبار الفروض المتعلقة بالعموميات النفسية الاجتماعية، على حين ركز بعضها الآخر على اختبار الفروض التطورية. ويلاحظ أن كثيراً من الدراسات الأنثروبولوجية للأسرة وبناء الجماعة المنزلية يستند إلى فرض تطورى و/ أو نفسى مؤداه: أن الأسرة (النووية) تمثل الوحدة الإنتاجية والإنجابية والاجتماعية الأساسية فى كل المجتمعات، وأن كل التجمعات أو التكوينات القرابية أو المكانية أو السياسية هى كيانات يدل التاريخ على أنها قامت واعتمدت عليها. ويرتبط هذا الرأى فى أعمال فورتس بنظرية تحليلية نفسية تعطى الأولوية الأولى للعلاقة بين الأم والطفل، وأن كل العلاقات العاطفية والاجتماعية الأخرى إنما تنبع من تلك العلاقة. ويعارض هذا التصور مفكرو النظرية **البنيوية** ونظرية التحالف (وخاصة ليتش ونيدهام) الذين يرون أن أساس الأنساق القرابية هى علاقة بين فئات وليس عموميات نفسية (انظر مادة: **امتداد مصطلحات القرابة**).

ويلاحظ أن التمييز الشائع فى علم الاجتماع بين أشكال الأسرة النووية والممتدة لم يستخدم كثيراً فى إطار الأنثروبولوجيا، ذلك أن الأنثروبولوجيا تتجه بدلاً من ذلك إلى استخدام أسلوب أكثر دقة وإحكاماً فى دراسة وتصنيف الأنماط العديدة للأسرة والجماعة المنزلية فى المنظور الثقافى المقارن. ومع ذلك فإن جانباً كبيراً من الجدل الذى دار عن الأسرة انصب حول ثنائية النووية، والممتدة، والفرض الشائع بأن **التصنيع** يؤدى إلى انهيار روابط الأسرة الممتدة. ويرى يانيجا ساكو أن الجانب الأكبر من تلك المناقشات زائف فى الحقيقة، لأنه ينطلق من ثنائية شديدة الفجاجة تميز بين أشكال الأسرة الممتدة. لذلك يتعين إعادة صياغة تلك المناقشات فى ضوء استمرار وتحول الأشكال والوظائف الأسرية فى المجتمعات التى تشهد التصنيع والتغير الاجتماعى.

وقد ازدهرت المناقشات حول موضوع مستقبل الأسرة فى المجتمع الصناعى فى جانب منها بفضل الشواهد الأنثروبولوجية عن النسبية الثقافية لأشكال الأسرة، وعن الفرض الشائع بأن العلاقات الأسرية مسألة "طبيعية". كما ركزت تلك المناقشات على موضوع العلاقة بين الأسرة، والتنشئة الاجتماعية والأنساق السياسية أو الإيديولوجية. وتلك قضية معقدة لأن البحوث التاريخية عن الأسرة قد أوضحت أن هناك بعض صور التناقض وعدم الاتساق بين أشكال الأسرة وقيمها من ناحية، والنظم السياسية والاقتصادية والدينية فى المجتمع الكبير من ناحية أخرى. إن الأسر تعمل - من بعض النواحى - من خلال عملية التنشئة الاجتماعية على استمرار الأنساق الإيديولوجية وأنساق القيم فى المجتمع

التغير، ولكنها يمكن أن تعمل – من نواح أخرى، وفى ظل ظروف أخرى – على مجموعة أو محاربة تلك الأنساق، خاصة فى حركات التغير الاجتماعى أو خلال عملية تكوين الثقافات الفرعية.

أسرة التوجيه
Family of Orientation

وتسمى أيضاً "أسرة المولد"، وهى تشير إلى الأسرة النووية التى ولد وتربى فيها الفرد.

أسرة حاكمة — *Dynasty*

أسرة حكام يتوارثون، وتكون الأسرة الحاكمة جزءاً من طبقة أرستقراطية.

أسرة زواجية — *Family of Marriage*

تعرف أيضاً باسم "أسرة التناسل". وهى أسرة نووية يكونها الفرد بالزواج وإنجاب الأطفال.

الأسرة المشتركة، المتصلة
Joint Family

يستخدم هذا المصطلح بنفس المعنى الذى يستخدم به مصطلح **الأسرة الممتدة**، كما أنه يستخدم لوصف أشكال معينة من الأسرة الممتدة. ويدل، بهذا المعنى الأخير، حيث على أشكال الأسرة الممتدة التى تتكون من أسر نووية ترتبط فيما بينها بروابط القرابة والزواج (كالأخوة والأخوات المتزوجين وأسرهم) أو يدل على ترتيبات أخرى خاصة ناتجة عن ترابط عدة أسر نووية.

الأسرة النووية — *Nuclear Family*

انظر: **الأسرة**.

الأسطورة، الخرافة — *Myth*

يقتصر استخدام مصطلح "أسطورة" بشكل عام للإشارة إلى الحكايات التى تكون ذات طابع مقدس أو دينى، واجتماعى أكثر من كونها ذات طابع فردى أو ذات طابع سردى فى موضوع معين، أو تهتم بنشأة بعض الظواهر الطبيعية، أو فوق الطبيعية أو الثقافية الاجتماعية. وعلى أية حال فإن تعريف الأسطورة والتمييز بينها وبين الأنواع الأخرى من **التراث الشفاهى** كالحكاية الشعبية أو الحكاية الأسطورية، ليس تمييزاً صارماً. كما أن المحاولات التى بذلت للفصل بين دراسة الأسطورة ودراسة الأشكال الأخرى من التراث الشفاهى لم تحظ بقدر كبير من النجاح (انظر: **علم الفولكلور**). ويشير مصطلح علم الأساطير إلى معنيين متميزين: يشير أولهما إلى مجموعة الأساطير الموجودة فى إقليم معين أو لدى جماعة معينة. ويشير الثانى إلى دراسة الأساطير نفسها. كما يتعين علينا أن نفرق بين المعنى الأنثروبولوجى للأسطورة الذى يختلف عن الاستخدام الشائع بين العامة لهذا المصطلح، والذى يشير إلى معتقد زائف.

ولقد لاحظ الأنثروبولوجيون منذ سنوات عديدة أن هناك ثمة ارتباط بين الأسطورة **والشعائر**. وتتجلى هذه الصلة فى الأداء الشعائرى للأسطورة وفى العناصر **الرمزية** المشتركة بين الأساطير والشعائر. وقد أدى هذا التشابه إلى الكثير من الجدل

والمناقشات الأنثروبولوجية حول العلاقة بين هذين المجالين المتداخلين. كما استمر الجدل بين الأنثروبولوجيين لسنوات حول أسبقية أى من الأسطورة أو الشعائر على الأخرى. وفيها ذهب بعض الأنثروبولوجيين إلى أن الأسطورة هى العامل الأساسى، وأن الشعائر هى أداء لها أو تعبير عنها، بينما ذهب آخرون إلى أن الشعائر هى الأساس والأصل وأن الأسطورة هى تفسير لها. وقد اختفت مثل هذه المناقشات أو كادت من الكتابات الأنثروبولوجية المعاصرة. ومن المسلم به عموماً فى أيامنا هذه أن كلاً من الأسطورة والشعائر يرتبطان معاً بعلاقات متبادلة وأن كلاً منهما يصلح لتفسير الآخر. وقد انصرف اهتمام علماء الأنثروبولوجيا إلى دراسة العلاقة القائمة بين الأسطورة والشعائر والنظام الاجتماعى بدلاً من محاولة تحديد أولوية واحد من جانبين من جوانب التعبير الإبداعى والدينى لمجتمع معين على الآخر، فى الوقت الذى يبدو فيه واضحاً أنهما مختلفان ويكمل أحدهما الآخر.

ومن الممكن أن نميز بين عدد من التوجهات الأنثروبولوجية المختلفة فى دراسة الأسطورة. ويقوم أحد هذه التوجهات على تتبع العلاقات التاريخية بين الأساطير، أو مجموعات الأساطير، وذلك باستخدام البيانات والمعلومات الواردة فى الأساطير كشواهد على العلاقات التاريخية والجغرافية بين الثقافات والمناطق الثقافية. وقد انتقد **مالينوفسكى** هذا المدخل (١٩٤٨) لأنه لا يختلف عن بقية أنواع التفسير الظنى (التأملى) أو السيكولوجى للأسطورة. وذهب مالينوفسكى إلى أن الأسطورة يجب أن تفسر باعتبارها نوعاً من "الميثاق الاجتماعى" أى كنوع من تبرير عادات وسلوك جماعة معينة. كما أكد على ضرورة محاولة فهم الأساطير فى ضوء سياقها الاجتماعى المعاصر، وليست لتأييد فروض تطورية أو انتشارية، ولا كنصوص مجردة فى عمليات التفسير النفسى أو التحليلى النفسى.

ولقد ساد المدخل السوسيولوجى فى دراسة الأسطورة بشكل عام فى الأنثروبولوجيا الاجتماعية البريطانية خلال الفترة ما بين ١٩٣٠ – ١٩٦٠، فى الوقت الذى كان فيه أتباع **بواس** فى الولايات المتحدة الأمريكية يدرسون الأسطورة كمستودع معلومات عن الثقافة وعن السمات الثقافية وكدليل للتعرف على العلاقات التاريخية الجغرافية بين مختلف القبائل والجماعات البشرية. إلا أن مدخل دراسة الأسطورة كميثاق اجتماعى، والذى اقترحه مالينوفسكى قد تعرض بدوره للنقد من قبل علماء الأنثروبولوجيا اللاحقين، على أساس أنه أخفق فى إدراك كل من التعقيد الرمزى للأسطورة، والعلاقة الغامضة فى الغالب بين مضمون الروايات الأسطورية وملامح البناء الاجتماعى أو التنظيم الاجتماعى الذى يفترض أنها تبرره.

ومن الاتجاهات الأخرى التى ظلت محل احترام قطاع من المشتغلين بعلم الأنثروبولوجيا، الاتجاه النفسى. ولقد عمد **فرويد** نفسه إلى استخدام البيانات

الأسطورية كجزء من نظريته عن التاريخ الإنسانى والسمات الأساسية للشخصية الإنسانية، وسار على نهجه العديد من علماء النفس والاجتماع ذوو التوجه التحليلى النفسى، والذين حاولوا أن يجدوا فى الأسطورة تعبيراً عن موضوعات الصراع النفسية (مثل: عقدة أوديب. الحسد والتوتر فى علاقة الرجل والمرأة... إلخ) فى الأسطورة وفى بعض المجالات الرمزية الأخرى كالشعائر والفنون. وتختلف درجة مرونة تطبيق نظرية فرويد "التقليدية" كما صاغها هو نفسه أو فى الصور الأخرى من اتجاه التحليل النفسى. مثل نظرية يونج) على البيئات الثقافية غير الغربية اختلافاً كبيراً بين الباحثين. حيث يسعى البعض إلى إثبات الصدق العام للمضامين الرمزية الخاصة بشعوب بعينها، وكذلك الصراعات النفسية. على حين نجد علماء آخرين أقل تعصباً وأكثر تقبلاً لفهم مدى التنوع فى التعبيرات الرمزية والنفسية للثقافات المختلفة. والملاحظ على أية حال أن نظريات فرويد قد تركت تأثيراً عميقاً فى دراسة الأسطورة والرمزية، بل إننا نجد أن المؤلفين الذين يرفضون نظرية فرويد فى البناء والنمو النفسى والاجتماعى غالباً ما يدينون بالكثير لمحتويه الرائد فى التحليل الرمزى.

وثمة مدخل آخر له أهمية كبيرة فى فهم الأسطورة تبناه الأنثروبولوجى الفرنسى البنيوى **ليفى شتراوس**، عندما نجده يكرس جهداً كبيراً ومبكراً لدراسة الأسطورة. وقد تبلورت دراساته فى مؤلفه الضخم: "الأساطير" Mythologiques (الذى صدر خلال الفترة من ١٩٦٤ حتى ١٩٧٢). وفى هذا العمل اهتم ليفى شتراوس بالأسطورة باعتبارها نوعاً من أنواع التفكير، إضافة إلى كونها مثالاً لصياغة المبادئ البنائية العامة التى تكمن وراء كافة النظم الاجتماعية والثقافية الإنسانية. وقد حلل الأسطورة كأداة فكرية تستخدم لتأمل التناقضات الإنسانية العامة أو الخاصة بثقافات معينة. (ولاستخدامها على المستوى الرمزى فى حل هذه التناقضات) ومن التناقضات أو المشكلات العامة التى تتناولها الأساطير أو تعبر عنها مشكلة الموت، والخلق (الخلق من جد واحد للبشرية أو من زوجين)، والتعارض بين الطبيعة والثقافة، وبين العلاقات الأمومية والأبوية، والتى تجمع دائماً أبداً فى تنويعات لا تنتهى بين العناصر الرمزية المختلفة. ومن الملامح المميزة والهامة فى اتجاه ليفى شتراوس رؤيته للأسطورة لا كصيغة أصلية تحتوى على سلسلة من التحريفات والتشويهات، إنما باعتبارها كل الصيغ الموجودة والممكنة. ومعنى هذا أنه تخلى عن فكرة البحث عن صيغة أصلية أو "صحيحة" للأسطورة، واتجه إلى الاهتمام بعملية الخلق والتعديل الدائم للمعرفة الأسطورية والفكر الأسطورى.

وفى تحليل شتراوس لقصة Asdiwal نجده يستعين بنظرية مالينوفسكى عن الميثاق الاجتماعى بأسلوب أكثر دقة وإحكاماً، عندما نجده يفترض أن وظيفة الأسطورة فى النهاية تكمن فى إثبات أنه

مـن بين كل الترتيبات والإجراءات الممكنة للحياة، فإن الإجراء الوحيد الممكن هو ذلك الذى تتبناه الجماعة. وبهذا المعنى تعد الأسطورة خطاباً محكماً ودقيقاً عن الارتباطات الممكنة للعلاقات الاجتماعية، والذى يقود إلى نتيجة مؤداها، أنه لا شئ قابل للتطبيق سوى ذلك الذى تتبناه الجماعة. وقد أدى هذا الاهتمام بالعلاقة بين الأسطورة والتنظيم الاجتماعى، وتفسير كل أسطورة فى ضوء علاقتها بالسياق الاجتماعى الذى توجد فيه، والذى تجلى فى كتاب الأساطير، أدى إلى تيسير عملية تتبع العلاقات بين عدد هائل من الأساطير المختلفة التى تنتمى إلى بيئات ثقافية متنوعة، موضحاً كيف أن علم الأساطير يمكن أن يتجاوز الحدود السوسيولوجية، ويشكل شبكة دائبة الاتساع من التحولات، والتغيرات والارتباطات الرمزية. فتفسير الأسطورة فى كتاب "الأساطير" يتم فى ضوء الملامح العامة للتفكير البشرى وعملية التنميط الرمزى، متجاوزاً إلى حد بعيد مستوى الأنواع الخاصة من التنظيم الاجتماعى أو النظام الاجتماعى، وعلاقتها بالموضوعات والأشكال الأسطورية.

ولا يصح أن نعتبر أن التوجهات المختلفة فى دراسة الأسطورة، والتى عرضنا لها فيما سبق، تتعارض أو تتناقض مع بعضها البعض. فالحقيقة أن هذه الأساليب تكمل بعضها البعض إلى حد معين، ولكل منها إسهاماته فى كشف الجوانب المختلفة للعلاقة بين الأسطورة ومجالات الإدراك الرمزى والتنظيم الاجتماعى. وهكذا يمكن القول بأن نظرية الميثاق الاجتماعى بعد إثرائها ودعمها من خلال أساليب ليفى شتراوس فى تحليل الأسطورة يمكن أن تساعد فى فهم البناء الرمزى الأساسى، وإثرائها مثلاً بالنظرية الماركسية فى الإيديولوجيا يمكن أن تساعدنا فى تطوير رؤية أكثر دقة لموضوع كيف أن حكايات الماضى وحكايات خلق الأشياء يمكن أن تستخدم كتبريرات ولإخفاء حقيقة الأوضاع الراهنة، بحيث تبدو أزلية ومقدسة وطبيعية. كما أن ذلك لا يستبعد الاستخدام الحكيم للبيانات الأسطورية فى عملية إعادة بناء صورة العلاقات التاريخية بين الجماعات البشرية والمناطق الثقافية.

إسقاط *Projection*

الإسقاط فى نظرية **التحليل النفسى** آلية بواسطتها "يسقط" الفرد، استجابة لبعض الصراعات النفسية الداخلية، رغباته، أو طلباته، أو مخاوفه، أو عواطفه أو اتجاهاته، بأن ينسبها إلى أشخاص آخرين أو إلى صور من نسج خيال فردى أو جماعى كالآلهة (البدائية) أو الأرواح. وقد استخدم بعض الأنثروبولوجيين ذوى الاتجاهات التحليلية النفسية فكرة الإسقاط لتفسير طبيعة الأنساق الدينية أو الاعتقادية. (انظر مواد: **الثقافة والشخصية، الأنثروبولوجيا النفسية، الدين**).

إسكان *Housing*

انظر: **العمارة والأنثروبولوجيا**.

الإسكيمو *Eskimo*

يشير نمط الإسكيمو فى **مصطلحات القرابة** إلى ذلك النمط الذى يتساوى فيه كل أبناء الأعمام والأخوال، ولكنهم يتميزن عن الإخوة.

اسم الشخص نفسه (بغض النظر عن علاقته بالآخرين) *Autonym*

اسم يطلق على شخص بغض النظر عن علاقته بالآخرين. انظر: **تسمية الشخص فى ضوء علاقته بآخر متوف، والكنية بالابن.**

الأسماء المستعارة *Nicknames*

وهى أسماء تطلق على الأشخاص، وتختلف عن أسمائهم الشخصية الحقيقية. وقد يخترع الاسم المستعار ليطلق على شخص بعينه، أو يشتق من فئات أو مجموعات من الأسماء متفق عليها. كما أنها وسيلة للإشارة إلى الأشخاص وتحديدهم، أو مخاطبتهم فى تلك المجتمعات حيث يكون استخدام الأسماء الشخصية محظوراً، أو قد تستخدم للتعبير عن الصداقة أو الألفة من ناحية، أو التعبير عن الرفض ووجود مسافة اجتماعية من ناحية أخرى.

راجع: **الإهانات، علاقة المزاح.**

أسود *Black*

ظهر هذا المصطلح فى الولايات المتحدة فى الستينيات عندما تبنته حركات الحقوق الدينية **والقوة السوداء**، وانتشر بعد ذلك بسرعة فى الاستخدام الشعبى. فقد رفض القادة السياسيون السود وقادة الحقوق المدنية التصنيف الذى كان يلحق بهم "كملونين" أو "زنوج"، وتبنوا عن قصد مصطلح "أسود". الذى كان يعتبر من قبل إهانة، وأكدوا أهمية التوحد الإيجابى مع "الكبرياء الأسود". ولقد استخدم هذا المصطلح فى المملكة المتحدة ليشير إلى السكان ذوى الأصول الأفريقية أو الكاريبية.

انظر: **عرق.**

اشتراكية *Socialism*

مفهوم ظهر فى الفلسفات والاتجاهات السياسية التى لم تكن تميزه دائماً تمييزاً واضحاً عن **الشيوعية**. ففى الفكر الماركسى يستخدم كلا المصطلحين أحياناً بديلاً عن الآخر، وأحياناً أخرى يتم التمييز بينهما. فعند التمييز بينهما يعنى مصطلح "الاشتراكية" تلك الفلسفات السياسية السابقة على الماركسية أو غير الماركسية، والتى تشبه فى بعض جوانبها "الاشتراكية العلمية" الماركسية. وفى أوقات أخرى يعتمد هذا التمييز على أساس اعتبار كل منهما مرحلة من مراحل التطور نحو الشيوعية. وعلى ضوء هذا الفهم الأخير، فالاشتراكية تعد مرحلة انتقالية وسيطة بين **الرأسمالية** والشيوعية، حيث تكون ملكية **وسائل الإنتاج** فى يد المجتمع أو الدولة. ومن شأن هذا الوضع أنه يهيئ الشروط اللازمة لظهور الملكية المشاعية الحقيقية وانزواء ملكية الدولة. أما بالمعنى الواسع فيشير هذا المصطلح إلى تلك الفلسفات السياسية، سواء عُدّت ماركسية أو غير ذلك، التى تنادى بسيطرة الدولة على وسائل الإنتاج وتؤمن بتحديد الملكية الخاصة.

إصابة باطنية *Mystical Attack*

انظر: **شعوذة، سحر (ضار).**

الأصالة السلالية *Ethnogenesis*

يشير هذا المصطلح إلى تكوين هوية الجماعة وإحياء أو استمرار الملامح الثقافية لشعب يمر بتغير سريع أو جذرى. ويمكن أن يستخدم للإشارة إلى نظام عرقى جديد ناتج عن امتزاج الجماعة مع جماعات أخرى. وتعتبر معايير التسمية والمقابلة (انظر: **السلالية**) ضرورية لفهم هذه الظاهرة. وقد جاء هذا المفهوم من الاتحاد السوفيتى حيث كان الدارسون والإيديولوجيون يواجهون المقاومة الثقافية والوعى الاجتماعى بالقوميات الليتوانية، أو اللاتفية، أو الأوكرانية، أو الأرمينية، أو الطاجيكية، أو الأوزبكية، أو الياقوتية Yakut، أو الشوكشية Chukchi، أو التاتارية، بالرغم من – أو نتيجة – تطبيق سياسات **الإبادة العرقية** على نطاق واسع.

ويمكن تطبيق هذا المفهوم أيضاً على التغلب على بعض الحواجز السلالية (مثل تلك القائمة على أسس سياسية أو جدلية أو إيكولوجية) وتأكيد تميز شعب معين حسب معايير محددة. وتشمل أمثلة هذا المفهوم ظهور تضامن الشعوب الناطقة بالكوشاو فى الأنديز وأعالي نهر الأمازون، وحركة الوحدة الأفريقية فى العالمين القديم والجديد، وديانة رقصة الشبح لدى السايوكس وغيرها من الشعوب الأمريكية الأصلية فى الجزء الأول من ثمانينيات القرن الماضى.

وهذا التعبير ليس شائعاً فى أمريكا الشمالية أو إنجلترا، ولكنه يستخدم لدى الأنثروبولوجيين النقديين فى أمريكا اللاتينية. وأصبح يرتبط حديثاً **بالتنمية السلالية** التى تؤكد على التحول الثقافى لشعب معين – من وجهة نظرهم – بدعم الفئات والجماعات السلالية المختلفة بطرق عديدة ومبتكرة لتجنب تناقض الإبادة العرقية / الأصالة السلالية الذى يعرقل العديد من خطط وتجارب التنمية فى العالم.

إصلاح زراعى *Land Reform*

السياسات المدروسة التى تتخذها الحكومات لإصلاح نظم ملكية الأرض وحيازتها، وغالباً ما ترتبط بها إصلاحات واسعة فى التكنولوجيا والتقنيات المستخدمة فى الزراعة. وتهدف سياسات الإصلاح الزراعى، فى معظم الحالات، إلى تقليل أشكال الملكية شبه الإقطاعية، بوصفها نظماً عتيقة أو غير مرغوب فيها من الناحية السياسية. لذا نجد أن الإصلاح الزراعى يتضمن إعادة توزيع مساحات واسعة من الأرض على مستأجريها بمساحات صغيرة أو إنشاء **تعاونيات** زراعية. ولقد تفاوتت درجات النجاح التى حققتها سياسات الإصلاح الزراعى. حيث توقف نجاح هذه السياسات على مجموعة من العوامل، من ضمنها ملاءمة الإصلاحات المقترحة من وجهة نظر أنماط النظم الاجتماعية والإنتاجية التى كانت قائمة من قبل. فكثيراً ما كان يرجع الفشل الذى منيت به التعاونيات بعد الإصلاح الزراعى إلى شيوع العقلية "الفردية" بين

الفلاحين، لذا فإن الملكيات الصغيرة أو المزارع العائلية تصبح هى النمط الاقتصادى الأكثر ملاءمة للتنمية الاقتصادية. وثمة عوامل أخرى يجب أن نضعها فى اعتبارنا، منها نقص الإمكانيات التقنية ووسائل الدعم، مثل السماد والتقاوى، التى كانت متاحة لهذه التعاونيات. أضف إلى ذلك الفشل فى خلق الوسائل اللازمة لنقل وتسويق منتجاتها. وأدى الإصلاح الزراعى، فى بعض الحالات، إلى تعجيل عمليات نمو طبقة البروليتاريا وهجرة قطاع هائل من الفلاحين من الريف إلى الحضر، وارتبط ذلك بالطبيعة السطحية للإصلاحات، واستمرار الطبقة الإقطاعية المالكة القديمة، عبر وسائل مختلفة من الهيمنة.

الأصلى *Autochtonus*

يعنى هذا المصطلح فى اليونانية: "من الأرض ذاتها"، وأحياناً يستخدم للإشارة إلى السكان الأصليين المقيمين فى منطقة ما.

الأصولية *Fundamentalism*

مصطلح يستخدم بشكل عام للإشارة إلى بعض **الفرق الدينية** التى تؤمن بالصدق الحرفى للكتاب المقدس ووصفه لخلق العالم والنوع البشرى. ولقد كان الجدال حول الوصف **التطورى** لعملية الخلق فى مقابل وصف الكتاب المقدس، كان يعتبر قضية حقيقية عند الكثيرين حتى ثلاثة عقود مضت من الزمان، إلى أن شهدت الولايات المتحدة تصاعداً سريعاً للحركات الأصولية التى أعلنت معارضتها لتدريس النظرية التطورية فى المدارس والجامعات. ويجب فهم هذا الاتجاه المضاد للعلم فى ضوء سياقه التاريخى والإيديولوجى الذى ظهر فيه. وترتبط الأصولية فى الولايات المتحدة وفى بلاد العالم الثالث بأنشطة منظمات **تبشيرية**، مثل معهد اللغويات الصيفى والمواقف السياسية الرجعية والتسلطية. فمثل هذه المؤسسات تصور **الرأسمالية** وأسلوب المعيشة الأمريكى على أنها قضاء من الله، وترى أنه من الضرورى التدخل فى المجالين الدينى والسياسى لمناهضة أفعال الشيطان. وتتجلى هذه الأفعال أساساً فى **الشيوعية** أو غيرها من الإيديولوجيات المناهضة للدين. وعلى مستوى العمل الاجتماعى والسياسى ترى الفرق الدينية الأصولية أن كل من يعارضها ينتمى إلى حزب الشيطان، وأن كل من يمد إليها يد العون هو دليل على رحمة الله. ويعد نجاح هذه الفرق الدينية وشعبيتها الواسعة. وكذلك مناهضتها للبحث العلمى والإيديولوجيات العلمانية بأنواعها، يعد عرضاً من أعراض التناقضات العميقة القائمة فى المجتمع الأمريكى المعاصر، الذى حرص على الدوام على إجلال قيمة الإنجازات العلمية والتكنولوجية.

أضحية *Sacrifice*

انظر : قربان.

أضرحة *Shrines*

أماكن مقدسة، غالباً ما تكون بؤرة لتجمع **الحجيج** أو ممارسات التكريم. ويعكس

الاعتقاد فى الأضرحة بعض جوانب البناء الاجتماعى المحلى والإقليمى، فيسهم فى تعيين حدود الجماعة المحلية أو يعمل - فى ظروف معينة- على تحاشى تلك الفروق المحلية لصالح تحالف أكثر شمولاً، حتى وإن كان مؤقتاً أحياناً. انظر مادة: **دين**.

الاضطهاد *Opression*

قد يكون الاضطهاد اجتماعياً، أو اقتصادياً، أو سياسياً، أو إيديولوجيا أو ثقافياً، أو أى شكل يجمع بين أكثر من نوع من هذه الأنواع. ويشير الاضطهاد إلى إخضاع أو سيطرة شعب أو جماعة معينة على شعب أو جماعة أخرى. ويعنى استخدام المصطلح، وجود الإدراك الذاتى للسيطرة، كما يعنى وجودهما فى الظروف الموضوعية.

إعادة التوزيع *Redistribution*

أحد أنماط **التبادل** الثلاثة الرئيسية التى اقترحها بولانى (١٩٦٨) فى تصنيفه للنظم الاقتصادية، والنمطان الآخران هما **تبادل** الهدايا، وتبادل **السوق**. وإعادة التوزيع فى أبسط صوره عبارة عن تجميع السلع بواسطة المنتجين لإتاحتها للاستخدام المشترك للجماعة وأفرادها (مثل تجميع الطعام الذى ينتجه أعضاء وحدة المعيشة). أما فى صورته المؤسسية الأكثر تعقيداً فيعنى حركة السلع وانتقالها إلى مركز سياسى أو إدارى، حيث يعاد توزيعها مرة أخرى على المستهلكين. ويوجد شكل أو آخر من أشكال إعادة التوزيع فى كافة النظم الاقتصادية، ولكن إعادة التوزيع هو النمط المسيطر فى المجتمعات **الإقطاعية** ومجتمعات **الكيانات الرئاسية** (الأكبر من القبيلة) على سبيل المثال. ومن شأن نظم إعادة التوزيع أنها تسمح للعناصر المسيطرة على المركز بتراكم السلع، ثم إعادة توزيعها وفقاً لخطة استراتيجية بما يتيح إعاشة المتخصصين مثل: الحرفيين، والمحاربين، والكهنة وما إلى ذلك. وهذا الاحتمال لا وجود له فى النظم التى يمثل فيها التبادل النمط الاقتصادى المسيطر. وهكذا نجد أن نشأة النظام الاقتصادى القائم على إعادة التوزيع يرسى الأسس اللازمة لظهور **الطبقات** الاجتماعية وظهور **الدولة**. ويمثل نظام إعادة التوزيع، كما ذهب ساللينز (١٩٧٢)، شكلاً من التبادل يتسم بسمات تكاملية أقوى، نظراً لأن إعادة التوزيع يمثل علاقة داخل الجماعة، كما أنه وسيلة تقسيم دائماً بين أطراف علاقة التبادل. هى: الإنتاج التعاونى للطعام، والمرتبة، ومشيخة القبيلة، والعمل الجماعى السياسى والطقوس. وتشهد مشيخات القبائل التقليدية فى أحيان كثيرة صراع مصالح بين علاقة التبادل بين الزعيم والشعب. حيث تعمل الالتزامات القرابية والأخلاقية على إلزام الزعيم باستخدام الموارد التى تم تجميعها لصالح المجتمع برمته - هذا من ناحية - ومن ناحية أخرى ميل الزعيم إلى تراكم الثروة وتوزيع الموارد بما يخدم نظام الترتيب الاجتماعى بحيث يدعم الأساس الذى تعتمد عليه قوة الزعيم.

الاعتقاد فى تعدد الآلهة *Polytheism*

الأديان ذات الآلهة المتعددة هى تلك التى

تؤمن بوجود عدد من المعبودات أو الكائنات الروحية، ولا تعرف إلهاً واحداً كبيراً وعاماً.

اعتناق، (تحول دينى) *Religious Conversion*

جذب التحول الدينى انتباه كل من الأنثروبولوجيا وعلم النفس الاجتماعى، اللذين درسا أشكال ووظائف **العبادات** أو **الطوائف** المتحولة. فمثل هذه الطوائف تعتمد على خبرة الاعتناق الشخصى لتجنيد أعضائها. وكثيراً ما ارتبطت بمواقف الضغط الاجتماعى أو التغير الاجتماعى، وتوجهت باهتمامها أساساً إلى القطاعات الهامشية أو المهاجرة فى البيئات الحضرية. وقد تصبح تلك الطوائف بمرور الوقت تدريجياً أكثر احتراماً وتنظيماً، وتصبح فرقة دينية مرتبطة بقطاعات معينة من المجتمع المحلى. وترتبط عملية التحول إلى فرقة دينية بالحراك الاجتماعى واستقرار الجماعات المهاجرة.

الأعداد *Numbers*

تتنوع نظم العد فى المجتمعات المختلفة تنوعاً واسعاً فى تركيبها ومجالها. ففى الوقت الذى توجد فيه كلمات قليلة للغاية عن الأعداد فى بعض اللغات (مثل واحد، اثنين. أو واحد، إثنان، ثلاثة مثلاً)، نجد لغات أخرى تحوى كلمات عديدة ومتميزة للعدد. والمفروض أن ينظر إلى الأعداد فى ضوء علاقتها بتطبيقاتها التى تتعدد ما بين التطبيقات العملية أو الاقتصادية والتصنيفات الطقوسية. والواقع أن الأعداد والعد لم ينالا حظاً من الاهتمام مثلما نالته **معرفة القراءة والكتابة**، على الرغم من أن تعلم الأعداد والشكل الذى تتخذه فى الثقافة، يعد – كالقراءة والكتابة – عنصراً بالغ الأهمية فى تشكيل وتيسير تطوير أكثر البناءات تعقيداً كالبناء الاجتماعى والاقتصادى والسياسى والإدارى. ولكن الدراسات الأنثروبولوجية للأعداد ركزت تركيزاً ملحوظاً على أسماء الأعداد، ودلالتها الشعائرية، إلى حد استبعاد دراسة النظم الحسابية والرياضية. وفى هذا الصدد رأى **ليفى بريل** Levy-Bruhl (١٩٢٣) أن الصفات الروحية للأعداد فى المجتمعات البدائية، يجعلها غير مناسبة للعمليات الحسابية. على حين يوضح بارنز Barnes فى دراسته لمجتمع الكيدانج Kedang (١٩٨٢)، أن هذا المجتمع يعرف الاستخدام الرمزى للأعداد، بما فيها التعارض الرمزى للأعداد الفردية والزوجية، وعلاقتها بالمقولات الثقافية الأخرى، كما يعرف أيضاً الاستخدام الرياضى للأعداد.

أعراف *Mores*

انظر: **سنن أخلاقية**.

الإغارة *Raiding*

انظر: **الحرب**، **عداوة**.

اغتراب *Alienation*

يعنى مفهوم الاغتراب، فى فلسفة هيجل، وعى الإنسان بالهوة الموجودة بين العالم

الحقيقى والعالم المثالى. إلا أن ماركس، حينما يستخدم هذا المفهوم، يرى أنه ليس نتاجاً ضرورياً لوجود الإنسان فى العالم، ولكننا يجب أن نعده ظاهرة ملازمة، من الناحية التاريخية، لنمط الإنتاج الرأسمالى، حيث تنشأ كثمرة لعملية العمل المغترب، تلك العملية التى ينظر فيها الإنسان إلى نفسه وإلى عمله بوصفهما "أشياء"، كما ينتج السلع ليس بغرض **قيمتها** الاستعمالية بل بغرض قيمتها التبادلية. وقد احتل هذا المفهوم فى داخل أعمال ماركس المبكرة أهمية أكبر من تلك التى احتلها فى الأعمال المتأخرة، هذا على الرغم من أننا يمكن أن نعتبر مفهوم **تقديس السلع**، فى كتاب "رأس المال" استمراراً لاهتمام ماركس بظاهرة الاغتراب. لكن هذا المصطلح يتخذ معنى آخر داخل النظرية الفرويدية: حيث يعتبره فرويد "ظاهرة سيكولوجية نتيجة فرض الحضارة وجودها على الوجود الغريزى للإنسان.

قارن: **الأنومى.**

إفقاد الروح القبلية *Detribalization*

انظر: **تهدم النظام القبلى.**

أقارب *Kindred*

فئة من الأقارب تعد، من الناحية الثقافية، ذات علاقة قرابية **ثنائية**. ويمكن أن تتسع هذه الفئة، بدرجة ما، خارج علاقة الفرد ذاته، كما يمكن النظر إليها بوصفها تشمل مجموع علاقات القرابة لفرد معين. وتختلف الدلالة الاجتماعية للأقارب تبعاً لنسق القرابة ذاته، وذلك لأن أنساق القرابة المختلفة تضع أسساً متباينة للاختيار أو الاستبعاد تحدد أو تقنن العلاقات الاجتماعية بين الفرد وأقاربه. لذا نجد أن أنساق **الانحدار القرابى** القائمة على **الانحدار فى خط واحد** تفضل الانتساب من خلال نوع واحد، بهدف تحقيق أغراض بعينها داخل مجالات التنظيم الاجتماعى المختلفة، أما الأنساق التى تعتمد على **الانحدار القرابى غير الخطى** والقرابة الثنائية فتستخدم معايير أخرى مثل الإقامة أو تحالف الزواج أو توريث الملكية بهدف خلق جماعات **مشتركة** قائمة على أسس قرابية. أما المجتمعات التى لا يوجد بها أصول قرابية مشتركة أو جماعة قائمة على أسس قرابية، فإنها تستخدم مصطلح "القرابة الشخصية"، ذلك لأنها تختلف من شخص إلى آخر.

انظر: **الأقارب بالنسب، الأقارب الأصليون.**

الأقارب الأصليون *Stem Kindred*

مصطلح استخدمه دافنبورت W.Davenport (١٩٥٩) للإشارة إلى نمط من التنظيم القرابى يكون فيه **أقارب** الفرد مرتبين حسب قواعد الميراث، التى تجعل من فرد واحد فقط الوارث الرئيسى للأملاك الجماعية (الخاصة بالأسرة). وهكذا يصبح هذا الفرد مركزاً يتجمع حوله الأقارب المنتمون إلى تلك الأسرة. ومن ثم يتكون خط محدد لتسلسل الأنساب يرتب أصحابه الألقاب أو الوارثين، ويحدد لكل منهم دائرة

الأقارب المحيطين به. وتعد المجتمعات الأيرلندية الفلاحية النموذج المثالى لهذا النمط من التنظيم القرابى.

الأقارب بالنسب Nodal Kindred

نمط من تنظيم **الأقارب** بالنسب، وصفه الباحث جودإنف Goodenough فى عام ١٩٧٠، ويوجد على سبيل المثال بين قبائل اللاب Lapps واللاكالاى Lakalai. وفى هذا النمط تتركز روابط القرابة فى مجموعة مسيطرة من الأشقاء العاصبيين، الذين ترتبط بهم مجموعات أخرى "هامشية" من الإخوة، وذلك عن طريق الزواج غالباً.

أقارب الشخص Personal Kindred

انظر: أقارب.

الإقامة عند أهل الأب Patrilocal

فى التصنيف الأنثروبولوجى لأنماط الإقامة بعد الزواج، يقصد بهذا النظام إقامة الزوجين مع أسرة الزوج أو بالقرب منها. وحتى لا يحدث الخلط بين نظام الإقامة عند أهل الأب، والانتساب للأب، فإن الدراسات الأنثروبولوجية المعصرة تفضل غالباً استخدام مصطلح **الإقامة فى بيت الزوج**، خاصة وأن نظم الانتساب إلى الأب لا تعنى بالضرورة الإقامة عند أهل الزوج والعكس بالعكس.

الإقامة فى بيت الزوج Virilocal

كلمة مشتقة من اللاتينية تفيد المعنى أعلاه. ويستخدم هذا المصطلح ليشير إلى نمط الإقامة الذى بمقتضاه يقيم الزوجان بعد **الزواج** فى بيت أسرة الزوج أو جماعته القرابية أو قريباً منه. ويفضل فى الأنثروبولوجيا الحديثة هذا المصطلح على مصطلح **الإقامة عند أهل الأب**، وإن كان الأخير يستخدم فى الظروف التى يكون فيها النظام القرابى أبوياً. وقد عقدت صلة بين نظام الإقامة فى بيت الزوج، وتماسك جماعة العمل الخاصة بالرجل، أو جماعة الملكية، والوحدة السياسية.

إقامة كل من الزوجين مع والديه Doulocal

مبدأ استمرار كل من الزوجين فى الإقامة لدى والده بعد الزواج.

الإقامة مع الخال Avunculocal

ويسمى أيضا مصطلح الإقامة مع خال الرجل Viri- Avunculocal. ويعنى الإشارة إلى قاعدة الإقامة فى بعض المجتمعات الأمومية. وبمقتضى هذه القاعدة يقيم الرجل وزوجته مع خاله.

الإقامة فى بيت الزوجة Uxorilocal

كلمة ذات أصل لاتينى، وتعنى نمط أو نظام الإقامة الذى بمقتضاه يقيم الزوجان بعد **الزواج** فى بيت أسرة الزوجة أو جماعتها القرابية أو قريباً منه. ويغلب وجود هذا النظام عند المشتغلين **بفلاحة البساتين** وارتبط وجوده بتماسك الجماعة القرابية للزوجة. كما يرتبط هذا النمط من السكنى

بنظام **خدمة أهل العروس كمهر**، وفى بعض المجتمعات يرتبط بالأهمية السياسية للعلاقة بين الحما وزوج ابنته. ويفضل فى الأنثروبولوجيا الحديثة هذا المصطلح على مصطلح **الإقامة عند أهل الأم**، الذى يشير إلى ارتباطه بنظام الانتساب **لفرع الأم**، ولكن ذلك ليس صحيحاً فى جميع الأحوال.

الاقتراض *Borrowing*

تعانى كثير من بلدان أمريكا اللاتينية وأفريقيا مديونية مزمنة للمؤسسات النقدية فى العالم الأول. ومع الكساد العالمى الذى بدأ فى نهاية السبعينيات، أصبح الموقف أكثر حرجاً. ولقد ظهر الاقتراض فى الأساس لتمويل نموذج محدد **للتنمية** مستعار من الغرب، وهو نموذج يركز على الصناعة الثقيلة الحديثة. ولقد أدى ذلك إلى زيادة التبادل الأجنبى من خلال النمو فى تجارة الصادرات التى استهدفت توفير فائض لدفعه فى الواردات الأساسية (من الغرب) التى يحتاجها مثل هذا البرنامج. ولقد بلغ الاقتراض فى السبعينيات درجة كبيرة (حيث تزايد أربعة أضعاف فى الفترة من ١٩٧٠ إلى ١٩٧٨ بين الدول النامية غير الأعضاء فى منظمة الأوبك)، كما تضاعفت التجارة العالمية. لقد كانت معدلات الفائدة منخفضة نسبياً وكان اقتراض النقود عملية سهلة، ومع ذلك فقد تغير الموقف، مع بداية الكساد العالمى الذى حل بنهاية السبعينيات حيث تزايدت معدلات الفائدة بشكل كبير فى الثمانينيات، وتقلصت التجارة العالمية، وأدت سياسات محاربة التضخم التى تبنتها كثير من دول العالم الأول إلى انخفاض جوهرى فى الصادرات الواردة إليها من العالم الثالث. وبالإضافة إلى ذلك، فقد أصبحت تحويلات العمال المهاجرين أحد مصادر تمويل التبادل الخارجى، وتزايدت البطالة فى العالم الأول. ووجدت الدول المدينة نفسها عاجزة عن دفع الفائدة على قروضها، كما وجدت أن المؤسسات البنكية لم تعد راغبة فى مزيد من الإقراض، وأصبحت تطلب رد القروض خلال فترات زمنية أقصر مما كان عليه فى السبعينيات. وترتب على ذلك أن انخفضت مستويات المعيشة بشكل حاد فى كثير من الدول المدينة ويتزايد انخفاضها باستمرار. لقد أصبح الموقف على جانب كبير من الخطورة.

اقتصاد أسود *Black Economy*

يعنى نمو المدن فى العالم الثالث، الذى ارتبط بعدم قدرة القطاع الصناعى الحديث على تقديم فرص عمالة لمعظم المهاجرين الجدد، الأمر الذى جعل الغالبية العظمى من الأسر الحضرية تعتمد -- من أجل البقاء - على ضروب مختلفة من النشاط الاقتصادى: البيع الجائل، تجارة الشوارع، الإنتاج السلعى الصغير، التبادلات المعتمدة على العلاقات القرابية والخدمة المنزلية. ولقد أطلق على هذا القطاع: الاقتصاد الأسود، والخفى، والهامشى، أو الاسم الأكثر شيوعاً وهو الاقتصاد غير الرسمى، طالما أنه يعمل خارج نطاق أبنية السوق الرسمى والضبط المالى (الحسابات القومية وسجلات الضرائب)، هذا فضلاً عن تشغيله لعمالة

لا تشكل جزءاً من قوة العمل المدونة إحصائياً. ولقد أولى علماء الأنثروبولوجيا وعلماء الاقتصاد والحكومات اهتماماً ملحوظاً لعمليات هذا القطاع، حيث ثبت من خلال ذلك صعوبة إحصاء هذا القطاع بشكل كمى. وفى السنوات الأخيرة تحول الاهتمام بهذا الموضوع من اعتباره قطاعاً منفصلاً عن الاقتصاد الرسمى ويعيش عليه بشكل طفيلى، إلى النظر إليه باعتباره جزءاً متكاملاً مع السوق الرأسمالى. فعندما ضرب الكساد الاقتصادى العالم الأول، بدأ الباحثون يعترفون بوجود القطاع غير الرسمى فى العالم الأول وأنه ليس ظاهرة مقصورة على العالم الثالث.

الاقتصاد السياسى
Political Economy

يعنى فى النظرية الماركسية دراسة العلاقة بين العملية الاقتصادية والنظام السياسى والعمل السياسى.

الاقتصاديات البورجوازية
Bourgeois Economics

مصطلح ماركسى يستخدم فى النظريات الاقتصادية والتى تتعامل مع التبادل والقيمة التبادلية كحقائق اقتصادية أساسية، وتنظر إلى قوانين السوق على أنها قوانين طبيعية وليست ظواهر ذات خصوصية تاريخية. ومن ثم فإن مثل هذه النظرية الاقتصادية ليست نظرية علمية، ولكنها نظرية تنتمى إلى العلم الزائف، فوظيفتها الحقيقية وظيفة أيديولوجية.

أقلية
Minority

يشير هذا المصطلح بأوسع معانيه إلى جماعة تابعة أو هامشية، تتحدد هويتها على أسس عرقية أو **إثنية**، أو على أساس بعض السمات الخاصة لهذه الجماعات أو **وصمة** معينة. وبهذا المعنى فإن جماعات الأقلية ليس من الضرورى أن تكون أقليات من حيث عدد السكان، لأن معيار الأقلية يتحدد فى ضوء المكانة التابعة أو الهامشية وليس عن طريق العدد، بل إن جماعة الأقلية قد تكون أكثر عدداً من الأغلبية. فهذا الاستخدام لمصطلح الأقلية قد يؤدى إلى الخلط، وخاصة عندما نجد أن الجماعات التابعة أو الهامشية تكون الغالبية العددية.

إقليم
Territory

ذهب العلماء الاجتماعيون الذين ينتمون لآراء كل من **مين ومورجان** إلى المقابلة بين مبدأ الإقليم ومبدأ **القرابة**، على اعتبار أن مبدأ القرابة هو أساس التنظيم الاجتماعى فى المجتمع البدائى، وأن مبدأ الإقليم هو أساس ذلك التنظيم فى المجتمع الحديث. وبمرور الزمن تعدلت تلك المقابلة البسيطة، حيث أدرك الباحثون العلميون أن كل نسق اجتماعى ينطوى على تفاعل وتداخل بين مبدأى الإقليم والقرابة.

الاكتساب بالميراث
Ascription

انظر: **الإنجاز والاكتساب بالميراث**.

اكتساب الطابع الروتينى
Routinization

مفهوم وضعه **فيبر** للإشارة إلى تحول القيادة **الكاريزمية** إلى قيادة **مؤسسية**. وقد استخدم المفهوم أيضاً فى دراسة **الفرق والطوائف** الدينية والحركات السياسية من حيث تاريخها وتطورها.

اكتساب (إضفاء) القداسة
Sacralization

عملية الانتقال أو التحول من حالة الدنيوى - أو الأرضى - إلى حالة **المقدس**.

أكل لحوم البشر *Cannibalism*

ترجع ممارسة أكل لحوم البشر أو ما يطلق عليه Anthropophagy إلى العصر الحجرى القديم، وذلك طبقاً للشواهد الأركيولوجية. وتنتشر التقارير الواردة عنها من العصور الحديثة عبر السجلات الإثنوجرافية، وهى تتركز أساساً فى نيوغينيا وأمازونيا وإن كانت تظهر بشكل عابر فى مناطق أخرى. وهناك صورتان أساسيتان لأكل لحوم البشر، ترتبط الأولى **بالشعائر الجنائزية** وفيها تؤكل لحوم الموتى من الرجال الأقارب أو أعضاء الجماعة. وترتبط الصورة الثانية **بالحرب** وأكل البشر من خارج الجماعة Exocannibalism. العادة ألا يوجد النمطان من أكل لحوم البشر معاً فى مجتمع واحد. وقد يعتقد أن أكل لحوم البشر يرجع إلى نقص البروتين فى الطعام المتاح، ولكن معظم التفسيرات الأنثروبولوجية ركزت على الطبيعة الرمزية للسلوك المرتبط بأكل لحوم البشر، فهو يمثل إدماجاً (بالمعنى الحرفى) لجسد الرجل القريب أو العدو فى الشخص الذى يأكل لحمه أو الجماعة التى تأكل لحمه. ولقد ذهب آرينز W.Arens (١٩٧٩) إلى أن الشواهد المرتبطة بأكل لحوم البشر قد بولغ فيها، وأن الروايات المتاحة عن ممارسة هذا السلوك مأخوذة فى الغالب الأعم من مصادر ثانوية. ولذلك ينسب هذا السلوك عادة إلى شعب مجاور لشعب، ولكنه لا ينسب أبداً إلى شعب الإخبارى نفسه. وانتهى أرينز إلى القول بأن أكل لحوم البشر ليس سوى "أسطورة" ترتبط بالتصورات الثابتة عن السلوك المتوحش لدى الآخرين، وأن الشواهد الحقيقية الدالة على وجوده أصلاً تعتبر نادرة. ومع ذلك فهناك كتابات عديدة تعتمد على توثيق جيد تصف ممارسة أكل لحوم البشر. ولذلك يصبح من الصعب رفض وجوده. وعلى سبيل المثال، فإن استهلاك بقايا الميت من جانب قريباته من النساء فى قبائل الكورو Kuru فى غينيا الجديدة يعد مسئولاً عن انتقال العدوى بأحد الأمراض الفيروسية القاتلة والنادرة. وهناك تسجيلات مشابهة تدلل على وجود ممارسة أكل لحوم البشر الأقارب والخارجيين فى مناطق أخرى من العالم بشكل شبه منتظم. وهذه الأوصاف موثقة توثيقاً جيد مما يسمح لنا برفض رأى أرينز.

أكل لحوم البشر من خارج الجماعة
Exocannibalism

انظر : **المادة السابقة**.

أكل لحوم البشر من داخل الجماعة
Endocannibalism

انظر : **أكل لحوم البشر**.

التوسير، لوي (١٩١٨ - ١٩٩٠)
Althusser, Louis

لقد كان لهذا المفكر الفرنسي المثير للجدل تأثيراً لا ينكر على النظرية الماركسية داخل الأنثروبولوجيا وداخل التخصصات العلمية الأخرى. فقد انصبت أعماله بشكل أساسي على قضايا أساسية ترتبط بتفسير ماركس والتفكير الماركسي داخل الفلسفة الحديثة والعلوم الاجتماعية. وكانت مواقفه وآراؤه محل خلاف واسع وانقسام كبير بين الباحثين الماركسيين، خاصة فيما يتعلق بتفسير المفاهيم الأساسية مثل التشكيلة السوسيواقتصادية، ونمط الإنتاج، وطبيعة الحتمية الاقتصادية أو حتمية البناء التحتي. ويؤكد التوسير على أن المجالات الاقتصادية، والسياسية، والإيديولوجية وغيرها، تتمتع باستقلال نسبي، وأن الأساس أو **البناء التحتى** لا يحدد طبيعة الكيان الكلي إلا "في نهاية المطاف" فقط. وهكذا فإن الظروف" التاريخية المختلفة داخل نمط إنتاج معين، تؤدي إلى ظهور عدد من التشكيلات الاجتماعية المختلفة تخضع لتأثير عدد هائل من العوامل المحددة. وهذا التفسير للحتمية الاقتصادية يقف على طرف نقيض من المادية الفجة كما يقف في مواجهة واضحة مع **النظرية النقدية** التي تركز على ماركس الهيجلي فقط.

ألوهية — Divinity

يشير هذا المصطلح إلى خاصية القداسة النابعة من إله واحد أو عدة آلهة Gods أو كينات إلهية Divinities. انظر: **دين**.

آلية التسوية (أو إزالة الفروق الاقتصادية)
Levelling Mechanism

في الدراسات الأنثروبولوجية **للفلاحين ودراسات المجتمعات المحلية** الأخرى، استخدم البعض مصطلح آلية التسوية والذي يفترض فيه أنه يمنع تراكم الثروة لدى أفراد معينين، أو أسر محدودة، من خلال تشجيع إعادة التوزيع، أو تشجيع الاستهلاك سواء من خلال **الشعائر** أو أي أشكال أخرى.

انظر أيضاً: **الأنثروبولوجيا الاقتصادية، نظام الكارجو، البوتلاتش، نظرية الخير المحدود.**

إليوت سميث، جرافتون (١٨٣١ - ١٩٣٧)
Elliott-Smith, Grafton

جراح وعالم تشريح استرالي، وكان شديد التأثر بتركيب الثقافة المصرية القديمة، وصاغ نظريته القائلة بأن كافة الحضارات قد انتشرت من أصل واحد في مصر، وكان **بيري** Perry قد ساهم بنشر آراء هذه النظرية جماهيرياً، والمسماة **بالمدرسة الشمسية**. انظر: **الانتشار**.

الأم البيولوجية — Genetrix

كما ميز بعض الأنثروبولوجيين في البداية بين **الأب البيولوجي** والأب الاجتماعي، كذلك تم التمييز بين الأم الاجتماعية، التي يرتبط عن طريقها الطفل بالأقارب الآخرين، والأم البيولوجية. والملاحظ أن الأم البيولوجية والأم الاجتماعية يكونان شخصاً واحداً في الغالبية العظمى من الحالات.

إمبريالية *Imperialism*

تعني الإمبريالية السياسة الخارجية التي تستخدمها دولة ما تسعى إلى بسط سيادتها أو نفوذها الاقتصادى والسياسى على دولة أخرى أو أكثر. واتخذ الشكل الكلاسيكى للإمبريالية طابع الغزو العسكرى للمستعمرات الجديدة من جانب الإمبراطورية الساعية إلى التوسع. وكانت المستعمرات التى يتم غزوها، فى العالم القديم، تستخدم لتوفير الموارد البشرية التى ساعدت على استمرار نظام **الرق** (العبودية)، إلا أن هذه المستعمرات اتجهت فيما بعد إلى الاندماج داخل الإمبراطورية. وتمثل الإمبريالية، بمعناها الواسع، ظاهرة يمكن أن نلاحظها على امتداد التاريخ الإنسانى. لكن هذا المفهوم أصبح له معنى أكثر تحديداً، تطور داخل أعمال لينين وغيره من المفكرين الماركسيين الذين قصروا المفهوم على مرحلة بعينها من مراحل **الرأسمالية**. وطبقاً لنظرية لينين فإن الإمبريالية تعد أعلى مرحلة من مراحل تطور الرأسمالية الاحتكارية (١٩١٥). حيث تسعى الدول الإمبريالية، فى هذه المرحلة، إلى إقامة مستعمرات لها فى أى جزء من أجزاء العالم المتخلف، أو النامى. وتعمل هذه المستعمرات على استمرار النظام الرأسمالى فى بلده الأصلى. حيث تمده هذه المستعمرات بالمواد الخام بأسعار منخفضة. كما تصبح سوقاً لتصريف البضائع التامة الصنع وتصبح كذلك مناطق مهمة لتصدير رأس المال إليها. ويفضى الاستغلال الاستعمارى إلى تمكين الطبقة الرأسمالية من الحفاظ على وضعها داخل المجتمع الرأسمالى، لأن المكاسب الصارخة التى تحصل عليها عن طريق الاستغلال الاستعمارى يمكنها من الاستغناء عن الطبقة العاملة داخل الدول الصناعية، ومن ثم تحد من تطور الإمكانيات الثورية لدى هذه الطبقة. ويمكن أن تؤدى الإمبريالية إلى صراع بين القوى التى تسعى إلى توسيع نفوذها داخل المناطق المستعمرة أو الحفاظ عليها.

ويعد **التعصب العنصرى** عنصراً مهماً من عناصر الإمبريالية، ذلك التعصب الذى ينظر إلى السكان الخاضعين بوصفهم أقل مرتبة، أو حتى دون مستوى البشر، ومن ثم يبرر استغلالهم فى ظل ظروف لا يمكن قبولها داخل البلد الرأسمالى ذاته. ونلاحظ أن نظم العبودية وغيرها من أشكال الاستغلال الاقتصادى القاسية كانت تلتمس مبرراتها دائماً من داخل الإيديولوجيات العنصرية. وفى الإمبريالية الرأسمالية الأوروبية لعب الدين المسيحى دوراً مهماً فى إخضاع سكان المستعمرات وفى تبرير المشروع الإمبريالى. كما قام **المبشرون** بدور حيوى فى تهيئة سكان المستعمرات للتكيف مع الهيمنة الاستعمارية وفى تنظيمهم بطريقة تجعلهم أسهل انقياداً للنظام الاستعمارى، وفى نشر أفكار إيديولوجية جديدة تساعد على قبول الهيمنة الأوروبية.

ومنذ أن حصلت الغالبية العظمى من بلدان العالم الثالث على استقلالها، الإسمى

على الأقل، عن القوى الاستعمارية القديمة، اتجهت الدراسات الخاصة بالإمبريالية الجديدة والاستعمار الجديد إلى التركيز على توضيح طبيعة الطريقة التي تستخدمها البلدان الصناعية في ممارسة تحكمها الاقتصادي والسياسي في بلدان العالم الثالث. انظر: **رأسمالية**، **استعمار**، **الأنثروبولوجيا النقدية**، **تبعية**، **النظم العالمية**.

الإمبريالية الجديدة

Neo-Imperialism

يستخدم هذا المصطلح – مثل مصطلح **الاستعمار الجديد** – للإشارة إلى الاستراتيجيات الجديدة التي تتبناها الدول الصناعية لكي تمارس هيمنتها السياسية والاقتصادية على دول العالم الثالث، وذلك في ظل الظروف التاريخية الجديدة التي تحول دون تبني الاستراتيجيات الإمبريالية التقليدية. انظر: **الإمبريالية**.

النزعة الإمبيريقية *Empiricism*

تعني في الفلسفة منح الأولوية للتجربة ولحقائق المشاهدة، في مقابل التحليل المنطقي أو المقولات المحددة سلفاً. وفي العلوم الاجتماعية، يتعلق المعنى بالنماذج والنظريات التي تحاول تفسير العناصر المنتظمة في السلوك والتنظيم الاجتماعي على مستوى الظواهر ذاتها. وقد انتقد أصحاب **البنيوية** هذا الاتجاه واتجاهات غيره، على أساس أن العناصر المنتظمة لا تحدث "على الأرض"، ولكنها توجد كنماذج بنائية يجب استنباطها من الواقع المشاهد. وكانت **الأنثروبولوجيا الاجتماعية** الإنجليزية توصف غالباً بأنها "إمبيريقية" في توجهها.

الامتحان الإلهى، امتحان شعائرى

Ordeal

الامتحان الإلهي، أو الشعائريّ جزء من آليات **تسوية النزاع**، أو العمليّة **القانونية** في بعض المجتمعات. وهو اختبار لمدى التحمل الفيزيقي، أو لتجربة مؤلمة يمر بها الشخص المتهم، حيث تفسر نتائجه بطريقة تثبت إدانة المتهم أو براءته. كما يمكن أن يكون الامتحان الشعائرى ذو الطبيعة الجسمية جزءاً من بعض طقوس **التكريس**، أو **شعائر الانتقال** (المرور)، بما فيها شعائر تكريس **الشامان** وغيره من أشكال التدريب الديني. وفي مثل هذه الحالات، قد لا يكون الامتحان الشعائري الجسماني مجرد اختبار للشخص المراد تكريسه، وإنما يكون مطلوباً أيضاً لإحداث **حالات الوعي المتغيرة**، التي تسمح لصاحبها بالاتصال بعالم الأرواح.

امتداد مصطلحات القرابة

Extension of Kinship Terms

الفرض الذي مؤداه أن **مصطلحات القرابة** لها مدلول واحد أو مركزي يمكن أن يتسع ليشمل أقرباء آخرين. وقد كان هذا الفرض بؤرة للجدل بين بعض الاتجاهات المختلفة في دراسة **القرابة**. وقد ميز كل من بوخلر Buchler وسيلبي Selby في عرضهما لهذا الموضوع (١٩٦٨) اتجاهين رئيسيين في امتداد مصطلحات القرابة: يقوم أحدهما على نظرية التعلم الاجتماعي، والآخر مبني على نظرية الدلالة أو النظرية

اللغوية. ويفترض الاتجاه الأول الذى تبناه بعض العلماء مثل: **إيفانز بريتشارد، ومالينوفسكى، ورادكليف براون، وفورتس،** أن المعنى الأساسى لمصطلح القرابة **التصنيفى** هو أقرب شخص بيولوجى يدل عليه، وأنه يتبنى نفس الآليات فى مد هذا المصطلح إلى أقارب آخرين، بمقتضى بعض العوامل الاجتماعية والسيكولوجية، وأوجه التشابه بين بعض الأدوار، وغير ذلك. ولهذا يفترض أن الطفل يبدأ بتعلم مصطلحات القرابة التى تربطه بأعضاء الأسرة النووية، ثم يقوم هذا الطفل فيما بعد بربط هذه المصطلحات باتجاهات وأنواع معينة من العلاقات العاطفية والاجتماعية. ثم يتم بعد ذلك توسيع هذه المصطلحات لتشمل أشخاصاً آخرين ممن يعدون على نحو ما مشابهين للشخص الأصلى الذى يشير إليه كل مصطلح. وقد تعرض هذا الاتجاه لانتقاد كبير، لأنه يفترض أن تعلم الطفل مصطلحات القرابة أثناء عملية **التنشئة الاجتماعية** وأن امتداد العواطف والاتجاهات المكتسبة داخل الأسرة النووية إلى المجتمع الأكبر، يمكن أن يفسر بنية مصطلحات القرابة. فقد أوضح هؤلاء النقاد أن الطفل لا يخلق نظاماً جديداً لمصطلحات القرابة، وإنما هو يتعلم نظاماً موجوداً بالفعل.

أما المعارضون لنظرية التعلم الاجتماعى فينقسمون إلى فئتين: تضم الأولى أصحاب النظرية البنيوية الذين يرفضون فكرة امتداد مصطلحات القرابة، على أساس أن هذه المصطلحات إنما هى مصطلحات تشير إلى فئات ولا تدل على شخص أساسى بعينه. كما يرفض هذا الفريق الأولوية النفسية العالمية لعلاقات الأسرة النووية، باعتبارها نوعاً من التعصب السلالى. وفى عام ١٩٥٩ ذهب ليتش Leach – على سبيل المثال – إلى أن "مصطلحات القرابة عبارة عن كلمات تدل على فئات يتعلم الفرد من خلالها كيف يتعرف على الجماعات المهمة فى البناء الاجتماعى". أما الاتجاه الدلالى أو اللغوى، من ناحية أخرى، فلا يهتم بالتركيز على كيفية تعلم مصطلحات القرابة، وإنما يحاول عن طريق **التحليل الشكلى** استخلاص وبلورة مبادئ التصنيف القرابى. ونلاحظ فى مؤلف كل من شفلر Scheffler ولونزبورى Lounsbury (١٩٧١) ربط أسلوب **تحليل المكونات** بمحاولة إثبات نظرية امتداد العواطف، ولكن الحقيقة أن منهج المكونات أو المنهج الشكلى لا يستلزم فرض الامتداد أو يقيم الدليل عليه. كما أوضح شنايدر Schneider (١٩٦٥) أن الجانب الأكبر من هذا النقاش قائم علىعمليات خلط منطقى وعلى الفشل فى تحديد القضايا التى يمكن أن تحسم عن طريق الاحتكام إلى أنواع محددة من البيانات.

أمومى *Matrilineal*

انظر: **فرع الأم.**

الأنا *Ego*

يستخدم هذا التعبير فى دراسة **القرابة** للإشارة إلى الشخص الذى يعتبر محور تحديد العلاقات ووصفها، وهكذا تعرض **مصطلحات القرابة** عادة كنظم تلقيب الأقارب والإشارة إليهم يستخدمها "الأنا الذكر" و"الأنا الأنثى" على التوالى. وفى علم النفس

الفرويدى يستخدم التعبير للإشارة إلى الذات العاقلة التى تعمل على الحفاظ على الفرد فى مواجهة المتطلبات المتعارضة للواقع والدوافع الداخلية.

إنتاج ***Production***

انظر: **نمط الإنتاج.**

الانتحار ***Suicide***

تأثرت الدراسات الأنثروبولوجية للانتحار تأثراً عميقاً بدراسة **دوركايم** الرائدة (١٨٩٧)، والتى ميز فيها بين نوعين من الانتحار هما: الانتحار الإيثارى، والانتحار الأنومى. والأول، وهو الأكثر انتشاراً فى المجتمعات التقليدية، يتم تعبيراً عن الالتزام بالمعايير الاجتماعية والثقافية، حيث أنه يمثل رد فعل من جانب الفرد المنتحر إزاء ضغوط اجتماعية قوية. وهكذا قد يكون الانتحار فى مثل هذه الأحوال استجابة متوقعة أو محددة لمواقف يشعر فيها الفرد شعوراً حاداً بالعار، أو الرفض الاجتماعى له. أو فقدان أحد الأعزاء، أو الهزيمة فى الحرب... إلخ. أما الانتحار الأنومى، من ناحية أخرى، فيميز المجتمعات الحديثة، ويمثل استجابة فرد سيئ التكامل أو لا يشعر بالاندماج مع ثقافته ومعاييرها بحيث يرى هذا الفرد أن الحياة "لا معنى لها"، ومن ثم يقدم على الانتحار.

انظر مادة: **اللامعيارية.**

الانتخاب الثقافى

Cultural Selection

يذهب البعض أحياناً إلى أن هناك انتخاباً ثقافياً، وذلك باستخدام المماثلة مع مبدأ الانتخاب الطبيعى، حيث تكون الأنواع ذات السمات التكيفية الأقوى أكثر نجاحاً ومن ثم أكثر قدرة على البقاء والتكاثر فى بيئة معينة. ويمكن فهم هذه العملية بطريقتين مختلفتين: الأولى عملية انتخاب طبيعى للثقافات أو للعناصر الثقافية، بحيث أنه لا يبقى خلال عملية **التطور** الثقافى إلا الثقافات الأكثر تكيفاً أو العناصر الثقافية الأكثر تكيفاً، فهى التى تبقى وتنتشر بينما تموت الثقافات أو العناصر الأقل تكيفاً. والثانية تختص بالعملية التى تقوم البيئة الثقافية فيها بالتحكم فى اختيار السمات الشخصية للأفراد، وسلوكهم واتجاهاتهم. وهكذا ذهب الأنثروبولوجيون الفيزيقيون **والبيولوجيون الاجتماعيون** إلى أن البيئات الثقافية هى التى شكلت التطور الوراثى للإنسان، بأن اختارت بعض السمات واستبعدت أخرى.

الانتساب (قرابى) ***Descent***

انظر: **الانحدار القرابى.**

الانتساب الثنائى ***Ambilineal***

انظر: التسلسل **القرابى المزدوج.**

الانتساب الثنائى

Bilineal, Ambilineal

النسب القرابى الثنائى هو الذى يتبع **الانحدار القرابى** عبر علاقات الذكور والإناث.

انظر: **الانحدار القرابى غير الوحيد الخط.**

الانتشار ***Diffusion***

أدخل **تايلور** Tylor هذا المصطلح إلى علم الأنثروبولوجيا، للإشارة إلى انتقال مجموعة من العناصر أو **السمات الثقافية** عبر المكان. ربما يرجع انتقال العناصر المادية أو اللامادية للثقافة إلى هجرة حملة هذه الثقافة إلى مناطق أو أقاليم جديدة، أو من خلال عملية النقل أثناء **الاتصال الثقافي**. ففي القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين شهدت الأنثروبولوجيا جدلاً هاماً بين أنصار نظرية الانتشار، وبين أنصار المذهب **التطورى** أو الاختراع المستقل. فعلى حين يذهب التطوريون إلى أن السمات السيكولوجية العامة يتولد عنها اختراعات متماثلة فى أنحاء مختلفة من العالم، يعتقد الانتشاريون أن هناك عناصر ثقافية هامة قد ظهرت فى أماكن قليلة جداً من العالم – أو حتى ربما فى مكان واحد فقط – ثم انتشرت خارج هذا المكان من خلال عملية الانتشار.

كان الأنثروبولوجيون الإنجليز – أمثال **اليوت سميث** Elliot Smith، **وبيرى** Perry – من أنصار **النظرية الشمسية** الهليوليثية التى تذهب إلى أن الثقافات ظهرت دفعة واحدة – فى مصر – ثم انتشرت منها إلى مختلف القارات.

هناك منظور آخر أقل تطرفاً من النظرية الانتشارية طورته مدرسة **الدائرة الثقافية**، والمدرسة **التاريخية الثقافية** فى الولايات المتحدة الأمريكية، حيث يميل هؤلاء المفكرون إلى التحليل التاريخى **الجغرافى** للعلاقات بين الثقافات، **المناطق الثقافية**، أكثر من أسلوب التاريخ الظنى عند التطوريين. وقد تراجع اهتمام الأنثروبولوجيا الحديثة بإعادة البناء التاريخى، والجدل بين الانتشارية والتطورية لصالح دراسات متنوعة الاتجاهات للبناء الاجتماعى والعملية التاريخية. هذا برغم أن دراسات **التكيف الثقافى** مازالت تولى اهتماماً لدراسة العمليات التى تنتقل من خلالها العمليات الثقافية من جماعة لأخرى، والطريقة التى تنتقل من خلالها مثل هذه العناصر ويتم تكيفها فى بيئاتها الجديدة.

الأنثروبولوجيا الاجتماعية ***Social Anthropology***

مصطلح يطلق على التراث المهيمن فى الأنثروبولوجيا البريطانية، وذلك وفقاً لتأكيد العلماء البريطانيين على مفاهيم مثل: **المجتمع، والبناء الاجتماعى، والتنظيم الاجتماعى**. ولا شك أن هذه السيطرة لما هو "اجتماعى" ترتبط بمفكرى النظرية **البنائية الوظيفية** أمثال: **رادكليف براون وفورتس** اللذان اعتمدا هما وغيرهما من علماء الأنثروبولوجيا البريطانيين فى عصرهما اعتماداً كبيراً على نظريات **دوركايم** عن **الظواهر الاجتماعية**، وعن الاستقلال الذاتى للمجال الاجتماعى. أما فى الأنثروبولوجيا الأمريكية فنلاحظ فى نفس الفترة سيطرة مناظرة لمفهوم **الثقافة**. ومن المفارقات اللافتة أن مفهوم الثقافة مع أنه كان بمثابة معارضة فكرية للحتمية الاجتماعية البريطانية، إلا أنه قد وقع فى مأزق نظرية مماثلة، خاصة إخفاقه فى أن

يأخذ فى الاعتبار الأبعاد التاريخية للنظم الاجتماعية والثقافية، فضلاً عن الميل إلى تعزل المصطنع لكل من "الثقافة" و"المجتمع" كوحدتين للدراسة. (**نسبية ثقافية، حتمية ثقافية**).

أما فى الأنثروبولوجيا الحديثة فى الولايات المتحدة فيقتصر أحياناً على استخدام مصطلح الأنثروبولوجيا الاجتماعية للإشارة إلى الدراسة المقارنة للمجتمعات والثقافة، فى مقابل الميدان الأوسع وهو **الأنثروبولوجيا الثقافية** التى تضم كفرع داخلها كلا من **علم الآثار، والأنثروبولوجيا الفيزيقية، والأنثروبولوجيا اللغوية**. ومع ذلك يميل كثير من الكتاب المحدثين إلى استخدام مصطلح **النسق الاجتماعى الثقافى** والأنثروبولوجيا الاجتماعية الثقافية ليتجنبوا أى إشارة ضمنية إلى الحتمية الثقافية أو الاجتماعية.

الأنثروبولوجيا الاقتصادية

Economic Anthropology

يركز هذا المجال حالياً على عدد من محاور الاهتمام، كما يتناول بالدراسة الإنتاج **والتوزيع والتبادل** الودى من منظور مقارن، والوصف الإثنوجرافى لنظم اقتصادية معينة، وتحليل التكوينات الاقتصادية قبل الرأسمالية أو المختلطة، وتحليل النظم الاقتصادية القومية والدولية والعالمية وتأثيرها على المجتمعات الصغيرة الريفية. ويتمثل أحد العوامل التى عرقلت تطور الأنثروبولوجيا الاقتصادية فى الفجوة الإمبيريقية والنظرية الواسعة والتى توجد بين التكوينات الاقتصادية الرأسمالية وقبل الرأسمالية. وقد أدى هذا إلى تعثر تبادل المعرفة بين علمى الاقتصاد والأنثروبولوجيا، وإلى قدر كبير من الجدل النظرى داخل الأنثروبولوجيا الاقتصادية حول مدى انطباق أو ملاءمة المفاهيم التى وضعت لتقييم الرأسمالية عندما تستخدم فى سياق النظم قبل الرأسمالية أو المختلطة التى يدرسها الأنثروبولوجيون.

لذلك اقتصرت الأنثروبولوجيا الاقتصادية عادة على دراسة الاقتصاديات القروية أو القبلية الصغيرة، بالرغم من أن البعض قد يرون أنها يمكن – بل ويجب – أن تسهم فى نظرية مقارنة عامة للتكوينات الاقتصادية. ومن ناحية أخرى، فإن علم الاقتصاد والتاريخ الاقتصادى ينطلقان فكرياً من التكوين الاقتصادى الرأسمالى، ولا يهتمان بالاقتصادات القبلية "البدائية" ولا بتحليل الاقتصادات القروية والإقطاعية لتكوينات انتقالية نحو الرأسمالية. وحتى ماركس – مع اهتمامه النظرى بالتكوينات قبل الرأسمالية – لم يقدم سوى توجيهات قليلة لتحليلها. ولذلك ثار جدل كبير فى **الأنثروبولوجيا الماركسية** حول كيفية تقييم وتفسير التكوينات قبل الرأسمالية.

وقد تزامن ظهور الأنثروبولوجيا الاقتصادية كعلم فرعى مع ظهور أساليب العمل الميدانى الحديثة التى أجبرت الأنثروبولوجيين على مقارنة النظريات الاقتصادية والأنثروبولوجية بواقع الإنتاج والتوزيع والتبادل فى الاقتصاديات القبلية أو القروية الصغيرة التى درسوها. وفى هذه

المرحلة من الأنثروبولوجيا الاقتصادية، لم يكن هناك اهتمام كبير بمجتمعات **الصيد والجمع** التى يبدو أنها تتحدى معظم المفاهيم التقليدية التى تطورت بالنسبة لأنواع المجتمعات الأخرى. ومن خلال أعمال **مالينوفسكى وفيرث وريتشاردز** فى بريطانيا، وأعمال **هيرسكوفيتس وتاكس** فى الولايات المتحدة، اتخذت الاقتصادات القبلية والقروية إطاراً لتحليل الاقتصاد كجزء من النظم الاجتماعية أو الثقافية الكلية. وكانت هذه الدراسات تركز على نظم **التوزيع والتبادل الودي** فى مقابل اهتمام ضئيل بدراسة تصنيف نظم الإنتاج. ومن ناحية أخرى نجد أن الأنثروبولوجيا الاقتصادية الماركسية اهتمت اهتماماً فائقاً بوصف وتصنيف **أنماط الإنتاج**، بينما أبدت اهتماماً قليلاً بنظم التوزيع والتبادل.

وقد قررت الدراسات المبكرة التى قام بها الأنثروبولوجيون من المنظور **البنائى الوظيفى** أن فهم **رشد** اتخاذ القرار الاقتصادى فى المجتمع القبلى يتطلب وضع الظواهر الاقتصادية فى سياقها الاجتماعى. فالقرارات التى سنعتبرها اقتصادية بحتة فى نظام رأسمالى أو اشتراكى يجب أن ندرك أنها تتجسد فى سياقات القرابة والدين والطقوس والسياسة فى النظم قبل الرأسمالية. ففى الاقتصادات غير النقدية (انظر: **النقود**) نجد أن تبادل العمل والسلع يرتبط غالباً بحقوق والتزامات معينة بين الأقارب، أو بين القادة والأتباع، أو بين الحكام والمحكومين... إلخ. وكذلك فإن المناسبات الطقوسية أو الصفقات – مثل "**مدفوعات الزواج** – تتضمن تبادل أو استهلاك كميات كبيرة من السلع. ولا يمكن تطبيق فكرة الأرباح النقدية أو المادية هنا، لأنه يتعين أن نأخذ فى اعتبارنا الالتزامات والحاجات الاجتماعية والطقوسية التى تؤثر على القرارات الفردية فى استخدام الموارد.

ومع ذلك، نجد فى الأنثروبولوجيا الاقتصادية المحدثة أنه قد ثار قدر كبير من الجدل حول مدى دقة توسيع مفهوم الاقتصاد فى دراسة المجتمعات قبل الرأسمالية. حيث بدأ المؤرخ الاقتصادى **بولانى** Polany هذا الجدل عندما اتهم الأنثروبولوجيين الاقتصاديين الأوائل بتبنى مفاهيم الاقتصاد الكلاسيكى الجديد دون تدقيق فى دراسة التكوينات قبل الرأسمالية. إذ يقول بولانى إن هناك اختلافات جوهرية فى الدرجة وفى النوع بين الاقتصاديات الرأسمالية – التى يسودها التبادل "**السوقى**" – والاقتصاديات قبل الرأسمالية التى تسودها الهدايا أو التبادل الطقوسى. ثم قسم نظم التوزيع إلى ثلاثة أنواع: المبادلة، إعادة التوزيع، التبادل السوقى، وقال إنه يجب استخدام مجموعة مستقلة من مفاهيم التحليل لدراسة كل نوع من هذه الأنواع. وشن بولانى وأتباعه – الذين أصبحوا يعرفون "بمدرسة النوعية الاقتصادية" أو رواد الاتجاه المادى فى الأنثروبولوجيا – حملة ضد الأنثروبولوجيين الاقتصاديين الشكليين الذين ظلوا يؤمنون بأن مفاهيم الاقتصاد الكلاسيكى الجديد يمكن تطبيقها بعد إجراء بعض التعديلات على

اقتصادات ما قبل الرأسمالية. وظلت النظرية الماركسية على هامش هذا الجدل، حيث رفضت مع مدرسة النوعية الاقتصادية عمومية انطباق ما يسمى القوانين الاقتصادية الخاصة بالرأسمالية، وأصرت بدلاً من ذلك على التحليل المتكامل للتكوينات الاقتصادية الرأسمالية وقبل الرأسمالية على أساس المبادئ التاريخية. (انظر: **الشكلية / الموضوعية**).

ويتمثل أحد العناصر التي أدت إلى هدوء الجدل بين الاتجاهين الشكلي والموضوعي في إدراك أن القوانين الاقتصادية الكلاسيكية الجديدة ليست كافية لتحليل وتفسير أي من الاقتصادات الرأسمالية أو بعد الرأسمالية. وهكذا انتقل التركيز من وضع مجموعة مستقلة للمبادئ التحليلية لكل نمط من أنماط الاقتصاد، إلى تطوير نظام مفاهيم لتفسير العلاقات بين الاقتصاد والنظام الاجتماعي في مختلف السياقات، وعلى مختلف مستويات التطور التكنولوجي والإنتاجي. وهنا يتضح أن التميز المفترض للاقتصاد الرأسمالي تميز مصطنع وخادع إلى حد كبير، فالاقتصادات الرأسمالية تتجسد في الحقيقة أيضاً في نظم اجتماعية سياسية، وتخضع لمجموعة كبيرة من المؤثرات غير نظام السوق. ولذلك يتمثل الفرق بين المجتمع الحديث والمجتمع التقليدي في أنه بينما تعطي المجتمعات التقليدية أولوية لبعض المجالات مثل القرابة أو الدين، حيث تعبر من خلالها عن العلاقات الاجتماعية (والاقتصادية)، نجد أن المجتمعات الحديثة تفضل المجال الاقتصادي للتعبير عن العلاقات التى تعتبر اقتصادية جزئياً ولكنها اجتماعية أساساً.

وقد رفضت النظريات الماركسية الجديدة فى علم الاقتصاد والأنثروبولوجيا التقسيم الكلاسيكى الجديد للإنتاج والتوزيع والاستهلاك، وفضلت المفهوم المتكامل الكلى لنمط الإنتاج، والذى يشمل كل هذه الجوانب نظرياً، وذلك بالرغم من أن الماركسيين لم يهتموا كثيراً فى الواقع بنظم التوزيع، كما رأينا من قبل. ففى النظرية الماركسية، تجمع كل العناصر التى تدخل فى عملية الإنتاج – الأرض، المواد، الأدوات، رأس المال، المعرفة، الخبرة...إلخ – تحت مصطلح وسائل الإنتاج وتملكها والسيطرة عليها نتيجة **علاقات الإنتاج الاجتماعية**، وتكوّن وسائل الإنتاج مع علاقات الإنتاج الاجتماعية "نمط الإنتاج"، والذى يحدد بدوره طبيعة **التكوين الاقتصادى الاجتماعى** العام. وقد اختلفت الآراء بصدد تحديد الوسائل التى يمكن تطبيق مفهوم نمط الإنتاج عليها فى المجتمع قبل الرأسمالى. وهكذا نجد بعض المؤلفين الذين يستخدمون تعبير **الشيوعية البدائية**، بينما هم يتحدثون عن نمط الإنتاج في **البدنة** أو يتحدث غيرهم عن **نمط الإنتاج المنزلى**، وكل منهم يركز على جوانب مختلفة للمجتمع، أو جماعات القرابة أو تحكم وحدة المعيشة فى وسائل الإنتاج وعملية العمل.

وكذلك ركز الأنثروبولوجيون الاقتصاديون الماركسيون على مسائل تتعلق بعملية **إعادة الإنتاج** الاجتماعى، أى بعملية استمرار المجتمعات والنظم

الإنتاجية عبر الزمن. وهكذا يقول ب.أولفلن O'laughlin (١٩٧٥): يجب أن نبحث فيما وراء مستوى الإنتاج المباشر عند دراسة النظام الاقتصادى حتى نأخذ فى اعتبارنا متطلبات إعادة الإنتاج الاجتماعى. ففى أى نظام إنتاجى، يوجد دائماً بعض الفائض عن حاجات **المعيشة**، وهذا الفائض ضرورى لأغراض إعادة إنتاج الموارد الاجتماعية والفكرية والإنتاجية.

وطبقاً للنظرية الماركسية التقليدية، يوجد دائماً تناقض فى أى تكوين اجتماعى اقتصادى بين قوى الإنتاج – التى تميل إلى التطور – وبين علاقات الإنتاج التى تميل إلى التحجر أو الجمود فى أشكالها التقليدية. ويتصاعد هذا التناقض لكى يطيح فى النهاية بعلاقات الإنتاج القديمة لصالح علاقات جديدة أكثر ملاءمة لقوى الإنتاج المتطورة. وفيما عدا محاولات سالينز Sahlins (١٩٧٢) الرائدة لتطبيق هذه الفكرة على تطور المجتمعات الصغيرة، كان التطبيق المنظم لهذه الفكرة فى مجال الأنثروبولوجيا قليلاً.

وكان هناك مجال آخر للجدل فى الأنثروبولوجيا الاقتصادية يتمثل فى العلاقات بين المجتمعات الصغيرة والتغلغل الرأسمالى.

انظر: **الرأسمالية، الاستعمار، التنمية.**

الأنثروبولوجيا البصرية

Visual Anthropology

يتضمن هذا الميدان الحديث نسبياً من ميادين التخصص الأنثروبولوجى بعض جوانب دراسة الأبعاد البصرية للسلوك الإنسانى، وكذلك تطوير الوسائل البصرية التى تزداد دقة وتعقيداً من أجل توظيفها فى البحث الأنثروبولوجى، وتعليم الأنثروبولوجيا، والتبادل الثقافى. فهذا الميدان يربط عدة ميادين ببعضها مثل أنثروبولوجيا **الفن**، واستخدام التصوير الفوتوغرافى، والفيلم الإثنوجرافى (التسجيلى) فى الأنثروبولوجيا، وكذلك ميدان **أنثروبولوجيا الفراغ** أى دراسة الاستخدام الثقافى الاجتماعى للفراغ، ودراسة الإدراك **والرمزية** البصرية من منظور مقارن. وقد بدأ الأنثروبولوجيون حديثاً فقط فى تمحيص المفاهيم البصرية والتصور البصرى بكل دقة سواء داخل الثقافات المختلفة التى يقومون بدراستها، أو على مستوى نقد وتدقيق أدوات البحث. من هذا قيام بعض العلماء بفحص استخدام الصور الفوتوغرافية والفيلم الإثنوجرافى كأدوات بحثية من ناحية وكأدوات تعليمية من ناحية أخرى، واتجه مزيد من الاهتمام إلى اختبار ما إذا كانت تلك الوسائل تنقل رسائل ضمنية بشأن الموضوع الذى تصوره. كما تساءل العلماء عما إذا كنا – دون أن نعى – ومن خلال فرض أسلوبنا فى الترتيب البصرى والتتابعى نعمل فى النهاية على تشويه مفاهيم الثقافة التى نحاول أن نقدمها للآخرين. ومن التطورات المهمة فى هذا الصدد – ورغبة فى تجنب تلك العيوب – تدريب الإخباريين على استخدام معدات التصوير السينمائى والفوتوغرافى لإتاحة الفرصة لهم للتعبير من خلال هذه الوسائل عن تصورهم لترتيب واقعهم الخاص.

الأنثروبولوجيا البيئية

Ecological Anthropology

انظر: **الإيكولوجيا الثقافية.**

الأنثروبولوجيا البيولوجية

Biological Anthropology

ظهر هذا المصطلح فى السنوات الأخيرة يشير إلى دراسة العلاقات بين البيولوجيا والأنساق الاجتماعية الثقافية، بما فى ذلك الأسس البيولوجية للسلوك البشرى والنتائج المترتبة عليها. وهو بهذا المعنى يندرج تحت اهتمامات **الأنثروبولوجيا الفيزيقية**، فضلاً عن ميادين **الأنثروبولوجيا النفسية**، و**الإيكولوجيا الثقافية**.

الأنثروبولوجيا التطبيقية

Applied Anthropology

تطور هذا المجال من الدراسة بعد الحرب العالمية الثانية لاسيما فى الولايات المتحدة، على أثر التدخل الذى حدث فى سياسة الإدارة والتنمية فى العالم الثالث عقب الحرب. وبصورة عامة، فقد استجاب المشتغلون بالأنثروبولوجيا التطبيقية لحاجة العالم الثالث للتغير ورغبته فى **التنمية**. وكانوا يميلون إلى اعتبار البناء السياسى السائد على الصعيدين القومى والدولى يكتسى طابعاً خيرياً فى جوهره. ومن ثم فقد كرسوا جل جهدهم للإقلال إلى أدنى حد من شأن تعارض القيم بين عناصر ثقافية متباينة، وحاولوا خلق رابطة أكثر إيجابية بين الدول النامية (المتخلفة) والدول الساعية إلى تنميتها والأخذ بيدها. وأشهر تجارب الأنثروبولوجيا التطبيقية فى هذا المضمار مشروع فيكوس Vicos project الذى نفذته جامعة كورنيل الأمريكية فى بيرو. حيث لعب فريق البحث الأنثروبولوجى بقيادة ألف هولمبرج A. Holmberg دور "السيد" فى ضيعة زراعية كبرى، وراحوا ينفذون خطة إصلاحية كثيراً ما تعرضت للنقد لكونها تفرض الوصاية على الناس، وكانت تهدف فى نهاية الأمر إلى تمكين العناصر المنتجة من حيازة القوة فى تلك الضيعة(*). واهتم الأنثروبولوجيون التطبيقيون فى مناطق أخرى بمشكلات التفسير الثقافى وإساءة التفسير، كما حاولوا اقتراح توليفات مبتكرة من النظم والتكنولوجيات التقليدية والحديثة.

وفى دراسة مسحية حديثة لهذا الميدان (١٩٨٦) تتبع فان ويلجن Van Willigen تطور الأنثروبولوجيا التطبيقية فى عدة مراحل أطلق عليها: مرحلة الإثنولوجيا التطبيقية، ومرحلة المساعدة الفيدرالية، ومرحلة توسيع الدور ووضوح القيمة، ومرحلة البحوث العلمية (للمساعدة فى رسم السياسات). وإلى جانب ذلك قام ويلجن بمراجعة بعض الفروع الجديدة فى الأنثروبولوجيا التطبيقية التى انبثقت عن مواقف نظرية وإيديولوجية مختلفة مثل: الأنثروبولوجيا العملية التى اقترحها سول تاكس، وأنثروبولوجيا البحث والتنمية التى ترمز لمشروع جامعة كورنيل فى بيرو، واتجاه تنمية المجتمع المحلى والاتجاهات الأكثر حداثة فيما يعرف بأنثروبولوجيا

الدعوة والوساطة الثقافية.

ومن جراء موقفها اللاسياسى تعرضت الأنثروبولوجيا التطبيقية للنقد من جانب أولئك المتحمسين بشدة لوجود أنثروبولوجيا للتنمية تعتمد على قدر أكبر من الوعى السياسى. ووفقاً لما يذهب إليه هؤلاء النقاد، فإن مجرد تركيز الأنثروبولوجيا التطبيقية على الاهتمام بالاختلافات الثقافية من شأنه أن يحجب حقيقة وجود أبنية للسيطرة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية هى المسئولة عن مشكلات التنمية. وعلى نفس المنوال، فإن أولئك الأنثروبولوجيين الذين ينتقدون تأثير القوة الاستعمارية على العلم ينظرون إلى الأنثروبولوجيا التطبيقية بوصفها امتداداً طبيعياً للاستعمار الجديد، وهى تبدو كما لو كانت نوعاً من ممارسة العلاقات العامة التى تغض الطرف عن المشكلات الحقيقية للتبعية والتخلف، وتؤدى بدورها إلى تورط الأنثروبولوجى فى العمل على تخفيف مظاهر الصراع، مما يخدم مصالح الجماعة المسيطرة من خلال تقليص الجهد الثورى للسكان الخاضعين.

وقد نشأت هذه الانتقادات إلى حد ما من بعض صور التورط سيئة السمعة للأنثروبولوجيا فى مواقف حساسة سياسياً: مثل مشروع كاميلوت الذى تضمن محاولة الحكومة الأمريكية استخدام البحث العلمى لتقدير حجم الشعور المضاد للشيوعية فى شيلى. هذا المثل وغيره من الأمثلة كالتورط الأنثروبولوجى فى فيتنام وتايلاند هو الذى فرض إلى حد ما، وعياً أكثر بالأبعاد السياسية لدور الباحث الأنثروبولوجى فى المجال التطبيقى.

واستجابة لتلك الانتقادات بذلت عدة محاولات لتطوير الأنثروبولوجيا التطبيقية فى اتجاه شدة الحساسية للمضامين السياسية للبحث العلمى ولصراعات المصالح المحتمل أن تنجم عن التدخل الأنثروبولوجى. والطريف أن كثيراً من التطورات الحديثة فى الأنثروبولوجيا التطبيقية قد حدثت فى البلاد المتقدمة نفسها. فقد كانت **الأنثروبولوجيا الطبية** على سبيل المثال محوراً لكثير من التطورات المنهجية والنظرية فى الأنثروبولوجيا التطبيقية. وفى مجال الأنثروبولوجيا التطبيقية الحديثة أصبحت الحدود التخصصية أقل صرامة (مثال ذلك بين ما هو سوسيولوجى وما هو أنثروبولوجى). ويرجع ذلك إلى أن الأنثروبولوجيين يحاولون العمل على توسيع أدواتهم المنهجية بما يتجاوز المنهج التقليدى **للملاحظة بالمشاركة**، ليس من أجل رفع الكفاءة المنهجية فحسب، وإنما من أجل التوصل إلى نماذج تفسيرية ومناهج قادرة على استيعاب الأبعاد الكبرى فى العملية الثقافية (التى يفيد فيها علم الاجتماع). وفى إطار أمم العالم الثالث اهتمت التطورات الحديثة فى **الأنثروبولوجيا النقدية والأنثروبولوجيا الماركسية** بالعمل المتواصل على إزالة التقسيم النظرى بين الأنثروبولوجيا البحتة والأنثروبولوجيا التطبيقية، وذلك للتدليل على

أن البحث والتدخل الأنثروبولوجي في مجمله يعتمد صراحة أو ضمناً على معايير أيديولوجية وسياسية.

ومع ذلك فإن المشكلات العملية المرتبطة بالتدخل في مواقف التنمية والبحوث التعاقدية والمتصلة بالعلاقة بين الأنثروبولوجيا والسياسة، مازالت تتطلب الدراسة الدقيقة والمنظمة، بدلاً من تناولها على مستوى شديد العمومية أو التنظير.

انظر: الاستعمار، التنمية.

الأنثروبولوجيا الثقافية

Cultural Anthropology

تعد الأنثروبولوجيا الثقافية التراث المسيطر في الأنثروبولوجيا في الولايات المتحدة، حيث تشمل كلاً من الإثنوجرافيا أو دراسة وتسجيل ثقافات معينة، والإثنولوجيا أو التحليل المقارن والتاريخي للثقافات. ولمصطلح "الأنثروبولوجيا الثقافية" معنيان: معنى واسع وآخر محدود. فهي بالمعنى الواسع، تتضمن علم آثار ما قبل التاريخ وعلم اللغة الأنثروبولوجي، بالإضافة إلى الدراسة المقارنة للثقافات والمجتمعات الإنسانية. وهي بالمعنى الضيق، تقتصر على دراسة الثقافات والمجتمعات الإنسانية فقط. ويعرف هذا المجال في الأنثروبولوجيا البريطانية عادة باسم الأنثروبولوجيا الاجتماعية طبقاً للاهتمام البريطاني التقليدي بالبناء الاجتماعي الذى يقابل الاهتمام الأمريكي بمفهوم الثقافة. وتعد الأنثروبولوجيا الثقافية عموماً ميداناً مستقلاً عن الأنثروبولوجيا الفيزيقية. ونلمس في الممارسة انفصالاً واضحاً بين هذين الميدانين من ميادين البحث، رغم أن التطورات الحديثة قد ربطت بينهما في بعض مجالات البحث، كما حدث على سبيل المثال في التطورات التى تمت في علم الآثار ونبعت من الأنثروبولوجيا الفيزيقية والثقافية.

أنثروبولوجيا الجسد

Anthropology of Body

تطورت أنثروبولوجيا الجسد البشرى في نطاق دراسة عمليات تجميل الجسد التي اعتبرت أسلوباً يتحول فيه الجسد البشرى الطبيعي إلى ظاهرة ثقافية. أما الطرق التي تنفذ بها هذه العملية فتشتمل على تغيرات مؤقتة (كارتداء الزى، والتزين، وأسلوب تصفيف الشعر، وتلوين الجسد... إلخ). كما تتضمن تغيرات دائمة مثل الوشم والتشليخ، وغير ذلك مما قد تعده المعايير الغربية ضرباً من "التشويه الجسدى". فبينما ينظر إلى تجميل الجسد في المجتمعات الحديثة على اعتبار أنه تعبير عن موضة، فإنه يتضمن في المجتمعات البسيطة ضرباً من الرمزية الاجتماعية والدينية(*). فتجميل الجسد يجسد عضوية الجماعة كما يشير إلى

(*) انظر على سبيل المثال دراسة ثريا إبراهيم على إبراهيم، زينة المرأة عند بدو الساحل الشمالى الغربى، وجوانبها الاقتصادية والجمالية والنفعية، إشراف علياء شكرى وصفوت كمال، رسالة دكتوراه أجيزت من المعهد العالى للفنون الشعبية، أكاديمية الفنون، ١٩٩٧. ولنفس المؤلفة أيضاً الكتاب التالى: العروس وتزيينها فى التراث الشعبى، مكتبة مدبولى، القاهرة، ١٩٩٣. (المحرر)

المكانة وتغير الدور الذى يقوم به الفرد، ويتم ذلك فى الغالب بالإشارة إلى خصائص حيوانية أو التأكيد على ملامح جنسية (انظر: **التوتمية، والتكريس**). ولقد أوضح التحليل البنائى لاستخدام الجسد فى الرمزية الاجتماعية، كيف تتأكد الفروق الطبيعية وتستخدم كلغة للتحدث عن الفروق والعمليات الثقافية الاجتماعية. ومن الميادين التى لم تتطور إلا بقدر ضئيل فى نطاق أنثروبولوجيا الجسد الدراسة المقارنة للاتجاهات والحركات الجسدية، بالرغم من وجود بعض الإسهامات الجوهرية من **الأنثروبولوجيا النفسية** وأنثروبولوجيا **الرقص** فى هذا المجال. إن الجسد البشرى لا يجب اعتباره مجرد أداة للتعبير الرمزى كما فى تجميل الجسد أو حركته أو رقصه، ولكنه يمكن أن يعتبر نموذجاً رمزياً كما يحدث عندما تفهم كل من الجماعة أو المنزل أو الوحدة الاجتماعية كما لو كان كل منها يشبه الجسد البشرى، أو عندما تعد العمليات الجسدية البشرية نموذجاً على الرمزية الدينية.

الأنثروبولوجيا الحضرية

Urban Anthropology

انظر: **أنثروبولوجيا المدينة.**

الأنثروبولوجيا الدينية

Anthropology of Religion

الأنثروبولوجيا الدينية، شأنها شأن مجالات عديدة مهمة من مجالات البحث الأنثروبولوجى، لا تمتلك تعريفاً محدداً ومقبولاً من الكافة لموضوعها الأساسى، وهو الظاهرة الدينية. ومع أننا نستطيع أن نقدر حدساً نوع السلوكيات التى ينبغى أن توصف بأنها "دينية"، إلا أنه من الأمور البالغة الصعوبة تحديد وتعريف الدين نفسه لأغراض الدراسة الأنثروبولوجية. وترجع أولى محاولات تعريف الدين على أساس مضمونه إلى تايلور، الذى عرفه بأنه "الإيمان بالكائنات الروحية" (١٨٧١). وقد وجه النقد إلى هذا التعريف، على أساس أنه ليس من الواضح دائماً ما إذا كان يعتقد أن ظاهرة معينة تعد روحية أو طبيعية، وأن هذا الحكم يختلف من وجهة نظر الملاحظ عنه من وجهة نظر المعتقد. ولا يوافق غالبية الأنثروبولوجيين المعاصرين على أن الإيمان بالكائنات الروحية أو الكائنات فوق الطبيعية يختلف فى جوهره عن الإيمان بالظواهر الطبيعية، طالما أن نوعى الإيمان يتم اكتسابهما خلال عملية التنشئة الاجتماعية، والعمليات التربوية، وأنه يتم التسليم بها على مسئولية الآخرين.

وذهب أنثروبولوجيون آخرون إلى تفضيل التعريفات **الوظيفية** للدين، أى فى ضوء ما يفعله، وهى النظرة التى تأثرت بنظريات **دوركايم** عن الوظائف الاجتماعية للمعتقدات والأفعال الدينية. ونهج آخرون سبيلاً آخر فى تطوير أعمال دوركايم حيث حاولوا عزل الملامح الرمزية الخاصة للدين التى تميز **المقدس** عن **العلمانى.**

وفى القرن التاسع عشر اهتمت دراسات علم الأديان المقارن اهتماماً كبيراً بموضوع

أصل الأشكال الدينية وتطورها، وسيطر على هذا الميدان، كما سيطر على غيره من ميادين البحث الأنثروبولوجي، الجدل حول تعدد أشكال الدين وتطوره إلى أن بلغ الأشكال المعاصرة. وذهب تايلور إلى أن **الأنيميزم** (المذهب الحيوى) هى أقدم أشكال الدين عند البشر الأوائل، وتأملاتهم حول النوم، واليقظة، والأحلام، والموت وما إلى ذلك من أفكار قادتهم إلى الاعتقاد بوجود الروح ككيان يمكن أن ينفصل عن الجسد. وقال تايلور إن الشكل الدينى الأول قد تطور وتحول إلى **عبادة الأسلاف** التى تطورت إلى الاعتقاد فى **تعدد الآلهة**، ثم تطور أخيراً إلى **التوحيد**. أما **فريزر** (١٨٩٠) فقد كان يشارك تايلور رؤيته العقلانية لأصول الدين وتطورها، حيث ذهب إلى أن الدين قد تطور عن محاولات البشر الأوائل فهم أو تفسير حيرتهم عن بيئتهم وعن عمليات حياتهم، ومن ثم اقترح نوعاً آخر من تنميط الأشكال الدينية. وأوضح أن هناك ثلاث مراحل من التطور الفعلى التى عرفتها الثقافة الإنسانية هى: **السحر**، والدين، و**العلم**. وتتميز كل مرحلة بنوع خاص من نظرية تفسير العلية وكيفية استطاعة البشر التأثير على مجريات الأمور.

وفى مقابل هذه النظريات العقلانية للدين ظهرت مخططات أخرى أكدت على الجوانب اللاعقلانية لوظائف المعتقدات الدينية. من هذا مثلاً ما ذهب إليه **ماريت** Marrett (١٩٠٠) من أن أصل الدين موجود فى **الإحيائية** أو الإيمان بقوة لا شخصية وغير محددة تنبثق عن الشعور بالرهبة والدهشة عند تأمل العالم الطبيعى. ثم قدم **فرويد** (١٩١٣) -- من ناحية أخرى -- نظرية فى الدين تربطه بنموذجه عن الديناميات النفسية عند الإنسان، معتبراً أن المعتقدات الدينية هى عبارة عن **إسقاطات** للتوترات، والصراعات، والعقد النفسية. وهكذا تكون الكائنات العلوية أو الأرواح عبارة عن خيالات جمعية، تفسر عموماً بأنها شخوص أبوية نشعر تجاهها بمشاعر مزدوجة، وأن الدين يكون فى هذه الحالة نوعاً من العصاب الجماعى.

أما دوركايم فقد نظر إلى الدين كظاهرة اجتماعية (من صنع المجتمع) تعبر عن **التضامن** الاجتماعى وتدعمه، بحيث تعد المعتقدات الدينية -- بمعنى معين -- تعبيراً مجازياً عن المجتمع نفسه، والطبيعة المقدسة للالتزامات الاجتماعية والتماسك الاجتماعى. واعتبر أن **التوتمية** هى أقدم أشكال الدين عند البشر، ورفض معيار تايلور بالاعتقاد فى الكائنات الروحية، مفضلاً عليه معيار المقدس بوصفه السمة المميزة للدين. وتطورت وجهة نظر دوركايم الوظيفية فى أعمال الأنثروبولوجيا الاجتماعية البريطانية وفى الاتجاه **البنائى الوظيفى** فى النظر إلى الدين كانعكاس للبناء الاجتماعى. أما **البنيوية** الفرنسية وغيرها من ميادين **الأنثروبولوجيا الرمزية** فقد طورت جانباً آخر من آراء دوركايم فى الدين، ألا وهو تركيزه على الأبعاد الرمزية للدين، والتمييز بين المقدس والعلمانى.

ومن النظريات الأخرى المهمة فى الدين والتى أثرت فى الأنثروبولوجيا المعاصرة

نظرية **ماركس**، الذى اعتبر أن الدين ليس سوى ثمرة من ثمار **إيديولوجيا** الطبقة المسيطرة، وأنه يستهدف تبرير وتحييد تلك السيطرة، وكذلك تحييد الإمكانيات الثورية للمقهورين وذلك بتقديم التحرر الوهمى فى العالم الآخر كبديل عن التحرر فى هذا العالم. فعلى حين رأى دوركايم الدين انعكاساً إيجابياً حقيقياً للبناء الاجتماعى، ذهب ماركس إلى اعتباره انعكاساً زائفاً أو إيديولوجيا من صنع مصالح طبقة اجتماعية معينة.

ومازالت مناقشات ونظريات القرن التاسع عشر متصلة حتى اليوم، وإن كان فى صيغ معدلة، داخل إطار الأنثروبولوجيا الدينية، فمازال كثير من الأنثروبولوجيين المعاصرين يتبنون تعريف تايلور للدين بوصفه إيماناً بكائنات روحية. وأوضح سبيرو (١٩٦٦) أنه بالرغم من اعترافه بصعوبات تعريف الكائنات "الروحية" (أو ما فوق المستوى الإنسانى)، وبوجود أديان لا تعرف آلهة – مثل بعض الفلسفات البوذية – إلا أنه يخلص إلى أن أفضل تعريف للدين مازال هو: "الدين مؤسسة تتكون من تفاعل يتحدد ثقافياً مع كائنات فوق بشرية تفترضها الثقافة".

ويعد جيرتز Geertz من كبار المفكرين النظريين المعاصرين فى ميدان الأنثروبولوجيا الدينية. ويرى أن الدين هو: "نسق من الرموز يستهدف خلق أمزجة ودوافع تتسم بالقوة والشمول والاستمرار فى قلوب الناس، وذلك عن طريق صياغة تصورات لنظام عام للوجود، وإلباس تلك التصورات هالة من الصدق الواقعى، بحيث تبدو تلك الأمزجة والدوافع واقعية تماماً"(١٩٦٦). وهذا الاتجاه الذى قال به جيرتز يربط بين ملامح مختلفة لبعض النظريات التى أشرنا إليها، التى يشير كل منها فى الواقع إلى بعض جوانب الظاهرة الدينية، ولكن لا تكفى واحدة منها بمفردها لوصف وتعريف هذه الظاهرة الكلية المركبة. ويتفق جيرتز مع **فيبر** (١٩٥٨) فى أن الدين يواجه مشكلة المعنى والفهم، ومشكلات الشر والمعاناة، وذلك بربطها بإطار أوسع يعتمد على قبول **السلطة** أو العقيدة. فالدين، على خلاف التقدير السليم، يتجاوز الواقع اليومى أو "الواقعية الساذجة"، ليس من ناحية النشاط أو التحليل العلمى، وإنما على أساس العقيدة والسلطة. وفى **الشعائر** يتأكد ويتدعم الامتزاج بين الحياة اليومية والواقع المقدس.

كما نجد أن التأكيد على الدين كاستجابة لحقائق المعاناة والضغط كان عنصراً مهماً فى أعمال **مالينوفسكى** (١٩٤٨)، حيث ذهب إلى أن الدين، والسحر، والشعائر تقدم لنا آليات نفسية اجتماعية لمواجهة تلك المعاناة والضغوط بتنفيس التوتر فى مخارج شعائرية وروحية. وقد أكد مالينوفسكى على أن الدين، والشعائر، **والأسطورة** تساعد على تفسير وتبرير النظام القائم وتمثل صمام أمان للتعبير عن التوترات والتناقضات التى لم تجد سبيلها إلى الحل. ونجد أن نظرية **ليفى شتراوس** فى الدين والتفكير الأسطورى (١٩٦٩) تشبه نظرية مالينوفسكى إلى حد ما، إذ يذهب إلى

افتراض أن التفكير الرمزي والأسطوري يمثل عملية صياغة متجددة ودائمة لتناقضات وأوجه التعارض الفلسفية والوجودية والاجتماعية الأساسية.

ومازال الاهتمام بتطور الدين وبالدراسة المقارنة لسمات الأنساق الدينية في شتى المجتمعات أحد الاهتمامات المستمرة دون انقطاع داخل الأنثروبولوجيا المعاصرة، وإن تمت بطبيعة الحال المخططات التطورية الشاملة ذات الطابع التبسيطي كتلك التي كانت شائعة في القرن التاسع عشر، إلا أنه ظهرت مع ذلك بعض التعميمات الشاملة عن الارتباطات بين الأنساق الدينية والاجتماعية كثمرة من ثمرات الدراسة المقارنة للأديان. فقد أوضح Obeyesekere (١٩٨١) أن إضفاء الطابع الأخلاقي Ethicization يمثل سمة عامة من سمات التطور الديني. فأديان الشعوب الأمية تفتقر عموماً إلى الأخلاق، بمعنى أنها لا تمتلك نظرية محددة في تفسير الخطيئة، والفضيلة، والأخلاقية. أما أديان الشعوب الكبرى المتعلمة القديمة فقد امتلكت أفكاراً أكثر تطوراً عن الأخلاق الدينية، مرتبطة بالإيمان بإمكانية الخلاص الديني. والأديان التي تؤمن بالخلاص كالإسلام والمسيحية تضع مشكلة الشر والمعاناة وتبرير الألوهية في مواجهة وجود الشر، وتطرح كيفية حل هذه المشكلة وذلك بالوسائل الدينية للخلاص. والخلاص عبارة عن إحدى **شعائر المرور** التي تنقل الفرد إلى الحالة النهائية فيما بعد الخلاص. والأديان السابقة على القراءة والكتابة تفتقر عموماً – ولكن ليس دائماً – إلى هذا المفهوم للخلاص. ونلاحظ أن أفكار مثل هذه الديانات عن العالم الآخر إمّا أن تكون ضبابية وغير محددة، أو تكون عبارة عن تأملات أو تحولات لبعض جوانب البناء الاجتماعي القائم في الحياة اليومية دون أدنى فكرة عن إمكانية القضاء على المعاناة. كذلك نجد أن معتقدات التناسخ الموجودة في الأديان الأمية لا ترتبط عموماً بأفكار أخلاقية، وإنما ترتبط بتناسخ أرواح الأسلاف، أو "تدوير" الأرواح أو الأسماء... إلخ. أما في أديان التناسخ الأخلاقي، كالبوذية والهندوسية، فتتباين أقدار الأرواح في تناسخها تبعاً للاعتبارات الأخلاقية. وهناك أنواع أخرى من الأديان التي تؤمن بالخلاص تقول بوجود عالمين آخرين، وليس عالماً آخر واحداً، آخرة للعصاة وآخرة للمؤمنين، كما تذهب المسيحية على سبيل المثال.

وقد أبدت الأنثروبولوجيا اهتماماً كبيراً ليس فقط بالمقابلة بين الأديان الأمية والأديان المتعلمة من النواحي التطورية، وإنما اهتمت كذلك بما سمى "جدل الدين العملي"، أي العلاقة الجدلية القائمة بين التراث المكتوب للأديان العالمية الكبرى والممارسات المحلية لتلك الأديان. فالدين كما تحدده فلسفته أو مذهبه، والدين كما يتبدى في الممارسة يعدل الواحد منهما الآخر باستمرار من خلال العلاقات الاجتماعية التي تقوم بين علماء

الدين، والكهنة، و"المؤمنين" الذين يمارسون هذا الدين. ويواجه الممارس العادى (من غير الكهنوت) بمجموعة من التناقضات بين أوامر الدين ونواهيه من ناحية، والممارسة المحلية والاحتياجات والمطالب غير الدينية من ناحية أخرى. من هذا مثلاً الراهب البوذى الذى يعد مثلاً أعلى فى التصوف والاكتمال من المفروض أن يكون نموذجاً وقدوة للإنسان العادى، ولكنه فى الواقع الفعلى يمثل نموذجاً لا يمكن احتذاؤه وقدوة لا يمكن تحقيقها. وقد يحدث فى الحياة اليومية أن يدخل الإنسان العادى والراهب فى بعض المعاملات حيث يحصل الإنسان العادى منه على بعض الامتيازات فى مقابل بعض الهدايا العملية وبعض أشكال السلوك التى لا تليق بأسلوب الحياة اليومية. وقد أوضحت بعض الدراسات الأخرى فى هذا المجال كيف استطاعت الأديان العالمية الكبرى أن تتكيف مع المستوى المحلى الذى توجد فيه بحيث تعبر عن بعض ملامح التنظيم الاجتماعى وتتبنى بعض الولاءات والعداوات المحلية فى تنظيمها للشعائر **والعبادات** وممارسات **الحج**.

ولا يوجد تنميط للأديان مقبول ومتفق عليه من الجميع، كما لا يوجد تنميط يمكن أن يستبعد وجود الأنماط المختلطة. ومن التنميطات التى يوجد بشأنها قدر أكبر من الاتفاق ذلك الذى يقسم الأديان إلى فئتين رئيسيتين تبعاً لنوع رجل الدين: **الشامان** أو **الكاهن**(*). ويذهب بعض العلماء، مثل وستون لابار (١٩٧٠) الذى أجرى دراسات مكثفة للشامانية، إلى القول بأن الشامانية أو خبرة الكشف المباشر هى الأصل العالمى للدين، وأن مثل هذه الخبرة المباشرة تتخذ شكلاً مؤسسياً بمرور الوقت هو شكل الأديان الكهنوتية التى تعد سمة مميزة للمجتمعات الأكثر تقدماً والتى تقوم على التدرج الطبقى.

الأنثروبولوجيا السياسية

Political Anthropology

تتعدد تعريفات التنظيم السياسى بنفس كثرة تعريفات ميدان السياسة فى المجتمع. وقد حدد بالانديية Balandier (١٩٧٠) أربع طرق رئيسية لتعريف المجال السياسى، وهى الطرق التى تحاول تناول المشكلة الأنثروبولوجية الخاصة بغياب أو بالغياب الظاهرى للأبنية السياسية الرسمية فى كثير من المجتمعات البسيطة أو التقليدية. ويرى بعض الباحثين، تأثراً بكل من **مين** Maine (١٩٦١) **ومورجان** Morgan (١٨٧٧)، أن التصورات الإقليمية هى أصل ومركز الأنساق السياسية، التى تتحدد وتعمل داخل نطاق إقليمى معين. ويقدم باحثون آخرون تعريفات وظيفية للمجال السياسى، تؤكد عادة على مهمة الحفاظ على الاكتمال والتماسك المادى للمجتمع، ومهمة صنع القرار وتوجيه

(*) تجدر الإشارة هنا إلى أن الدين الإسلامى لا يعرف رجال الدين، لأنه لا يعرف الكهنوت. وبالتالى لا يعرف الفصل بين المقدس والعلمانى. ولكن الإسلام يعرف العالم المتفقه فى أمور الدين. وهو شخص يتميز بعلمه فقط، ولكنه لا يحتل مرتبة خاصة أو يمثل نوعية معينة تختلف عن سائر البشر. وكل إنسان مسلم مكلف بأن يتعلم أمور دينه ويحسنها. (المحرر)

الشئون العامة. وهناك نوع آخر من النظريات يركز على تعريف المجال السياسى فى ضوء أشكال العمل السياسى. وهناك نوع رابع من التعريفات **البنيوى** أو الصورى، وهو تعريف يركز على السمات الصورية للأنساق السياسية على المستوى المثالى وليس على المستوى الواقعى.

ومازال ميدان الأنثروبولوجيا السياسية بسبب حداثة عهده نسبياً يعانى من عدم اكتمال نمو نماذجه المنهجية والنظرية التى تلائم اهتماماته الخاصة، على الرغم من أنه مازال يجتاز عملية استيعاب وتعديل المستوى العالى من الدقة النظرية لكل من الفلسفة السياسية وعلم السياسة، وهما العلمان اللذان يعتمد عليهما فى استخلاص اتجاهاته فى دراسة الأنساق السياسية ومشكلة **القوة** من المنظور الأنثروبولوجى. ومع ذلك فمن الصواب القول أنه على حين كان تحليل البعد السياسى يمثل جزءاً مهماً من غالبية الدراسات الأنثروبولوجية، إلا أن هذا البعد كان يفسر عادة على أنه جانب من جوانب مجالات أخرى، أو كامن فيها، مثل: القرابة، والدين، والاقتصاد، وغيرها. ولذلك لم ينل حقه من التحليل كسمات للنسق السياسى فى ذاته.

ومن الطبيعى أن تعريف الجانب السياسى فى المجتمعات التى لا تعرف **حكومة** رسمية، أو **دولة** مركزية، بل قد لا تعرف فى بعض الأحيان **قيادة** (زعامة) واضحة منظمة، من الطبيعى أن تلك كانت بعض الموضوعات الرئيسية التى تناولتها البحوث الأنثروبولوجية. ويلاحظ أن التعريف الوظيفى للتنظيم السياسى، وهو الذى يربط هذا التنظيم بالمعايير والأدوار المستخدمة فى المجتمع للحفاظ على النظام الداخلى، والمحافظة على الحدود الإقليمية، وتوزيع القوة وصنع القرار بشأن نشاط الجماعة، يلاحظ أن هذا التعريف ينبغى ألا يطمس رؤيتنا للعمليات السياسية الأكبر والأوسع التى تأخذ فى اعتبارها ارتباط المجتمع المحلى القروى أو القبلى ببناء القوة السياسى الإقليمى والقومى والدولى. ولكى نفهم هذه الصور من التكامل الواسع النطاق يتعين علينا استخدام التحليل التاريخى والعملياتى والاعتماد على تدقيق نظرى أكبر مما يتسم به النموذج الوظيفى، الذى يفترض وجود تشابه جوهرى فى "الحاجات" البشرية والسياسية، وأن هذا التشابه هو أساس تطور الأدوار والوظائف السياسية فى المجتمعات البسيطة.

إن القوة السياسية كامنة فى شتى أنواع المجتمعات، بما فيها تلك التى لا تملك آليات رسمية للحكم، ولقد بذل علماء الأنثروبولوجيا قدراً كبيراً من الاهتمام لدراسة كيف تستطيع المجتمعات التى لا تملك نظاماً **للسلطة** الرسمية المركزية أن تحافظ على النظام وتحافظ على تماسكها. ولا يقتصر ذلك على مجتمعات صغيرة الحجم، وإنما ينصب أحياناً على مجتمعات كبيرة مثل قبائل النوير فى السودان الذين يبلغ عددهم حوالى مائتى ألف نسمة، ولكنهم يستطيعون، كما أوضح **إيفانز بريتشارد** فى دراسته الكلاسيكية (١٩٤٠)، الحفاظ على بناء سياسى منظم قائم على نظام البدنة

الإنقسامى ودون وجود سلطة مركزية عامة. وقد اتجه تفسير الأنساق السياسية فى إطار الأنثروبولوجيا الوظيفية إلى تأكيد وظائف التماسك التى تضطلع بها السلطة السياسية، وكيف يعمل احترام القوة السياسية ووظيفتها ذات الطابع المقدس على الحد من الصراعات والمنافسة، ومن ثم تعمل على المحافظة على النظام الاجتماعى. ولكن جاء فيما بعد بعض المفكرين النظريين ذوى الاتجاهات المختلفة، خاصة من دوائر **نظرية الفعل والأنثروبولوجيا الماركسية**، الذين انتقدوا هذا التصوير ذا الطابع المثالى للأنساق السياسية فى المجتمعات التقليدية. وأشار أولئك المفكرون إلى وجود صراعات المصالح سواء على المستوى الفردى أو الطبقى. ولقد أوضح المفكرون النظريون الماركسيون أن إضفاء القداسة على القوة السياسية ليس سوى عملية إخفاء وإضفاء للشرعية على مصالح الجماعة المسيطرة (انظر: **الإيديولوجيا**). ويسعى كثير من الأنثروبولوجيين المعاصرين المتأثرين بالنظرية الماركسية إلى تحديد بذور التباين الطبقى فى علاقات السيطرة السياسية والاستغلال الاقتصادى الذى يمكن أن يوجد فى المجتمعات البسيطة بين الجماعات العمرية للكبار، والجماعات العمرية للصغار، وبين البدنات، أو جماعة الأقارب، أو الفئات القرابية المختلفة، وبين الرجال والنساء...إلخ. من هنا أصبحت العلاقة بين القوة، و**القسر**، و**الشرعية** تمثل نقطة جوهرية فى ميدان الأنثروبولوجيا السياسية وميدان الدراسة المقارنة للأنساق السياسية.

ونلاحظ أن أغلب الأنثروبولوجيين يلجأون، ضمناً أو صراحة، إلى استخدام تنميط لتطور الأنساق السياسية، وأبرز تلك التنميطات ذلك المستخدم فى الولايات المتحدة الأمريكية، والذى وضعه **ستيوارد** Steward، وفيه قسم المجتمعات أو الأنساق السياسية إلى المراحل الأربعة التالية: **العصبة، والقبيلة، والكيان الرئاسى، والدولة** (١٩٥٥). غير أن هناك قدراً كبيراً من التباين الداخلى داخل كل مرحلة من تلك المراحل، وهناك أنواع معينة من المجتمعات، كتلك التى تعرف نظام **الرجل الرئيس** فى الزعامة. وهى مجتمعات يصعب تصنيفها داخل فئة معينة من هذه الفئات الأربع التى سبق ذكرها. كما نلاحظ فى بعض الدول الحديثة تمفصل أو تداخل أنماط اجتماعية سياسية مختلفة داخل نفس الإقليم، بحيث أن استخدام تنميط تطورى واحد من شأنه أن يؤدى إلى حجب الحقيقة عنا، وهى أن النماذج الحديثة لتلك الأنماط تمثل ثمرة التفاعل بين الأنماط المعاصرة، كما يمكن أن تكون بقايا مراحل سابقة من التطور الاجتماعى السياسى.

انظر: **التدرج الاجتماعى**.

أنثروبولوجيا الصناعة

Industrial Anthropology

يعتقد بصفة عامة أن مجال أنثروبولوجيا الصناعة قد ظهر بفضل الدراسات الكلاسيكية لالتون مايو، الذى كان تحليله لتنظيم العمل الصناعى موجهاً **لحركة العلاقات الإنسانية**. وأكدت مدرسة التون

مايو، عبر تركيزها على البعد الإنساني للعمل، على الخبرة الذاتية للعمل، ولم تركز على الضوابط الموضوعية التى تحدد طبيعة هذا العمل، ونظرت إلى مكان العمل بوصفه مكاناً منعزلاً عن سياقه الاجتماعى والاقتصادى الأوسع، كما اعتبرت الصراع ظاهرة مرضية. وركزت أنثروبولوجيا الصناعة بعد ذلك على السياق السياسى والاقتصادى لمكان العمل، وطبيعة التأثير الذى يمارسه التطور التاريخى للأبنية الصناعية على الصراع أو التعاون داخل عملية العمل. واتضحت هذه التطورات فى أعمال وايت Whyte، الذى أوضح أن التركيز على الجوانب السيكولوجية، وغيرها من جوانب علاقات الإدارة العمالية لا يوفر وحده أداة كافية لحل الصراع: ولذلك من الضرورى أن نلاحظ البناء الاجتماعى لمكان العمل والموقع الذى يحتله العامل داخل نسق العلاقات الاجتماعية. وبدأ الأنثروبولوجيون فيما بعد، متأثرين بدراسات هوثورن، التى أجرتها حركة العلاقات الإنسانية، يركزون على دراسة سياقات صناعية محددة، وذلك فى الغالب فى ظل غياب الرؤية النقدية لظاهرة الصناعة ذاتها، التى أخذوها كشيء مسلم به. لذا أصبح لدينا الآن أنثروبولوجيا الصناعة بالمعنى الضيق، الذى يهتم بتوصيف الإثنولوجى لمكان العمل الصناعى، لكن ليس لدينا أنثروبولوجيا المجتمع الصناعى بالمعنى الواسع. وامتدت التطورات الحديثة، داخل أنثروبولوجيا الصناعة، إلى دراسة الجوانب المعرفية للعمل الصناعى، وتحليل كيفية تأثير الاتجاهات التاريخية العامة داخل النظم العالمية على هذا العمل (الصناعى). كما اهتم علماء هذا الميدان بدراسة، دور المرأة، وكيف تؤثر أبنية الهيمنة الذكورية والانتماء الطبقى على مشاركتها فى العمل الصناعى.

الأنثروبولوجيا الطبية

Medical Anthropology

إن ميدان الأنثروبولوجيا الطبي – الذى يفضل البعض تسميته **الطب السلالى** – أحد الفروع الفائقة التطور فى ميدان الأنثروبولوجيا، **والأنثروبولوجيا التطبيقية**، إلى حد أنه يكاد يكتسب مكانة العلم المستقل. وقد عارض بعض المؤلفين استخدام مصطلح الأنثروبولوجيا الطبية، نظراً لأنه قد يوحى بتبعية هذا الميدان للنموذج الطبى للمرض والصحة كما يعرفه الطب الرسمى المتخصص فى الغرب. ونظراً لأن إحدى الوظائف الهامة لهذا الميدان من البحث الأنثروبولوجى أن يعيد فحص الحكمة الطبية التقليدية، لذلك فقد شعر البعض بأن مصطلح الأنثروبولوجيا الطبية ليس مناسباً. ومع ذلك، فما زالت هذه التسمية هى أكثر الأسماء شيوعاً، وإن بدأ اسم الطب السلالى يلقى رواجاً وانتشاراً. ويمكن أيضاً أن نفرق بين الأنثروبولوجيا الطبية والأنثروبولوجيا الإكلينيكية التى تحاول تطبيق المعرفة الأنثروبولوجية فى حل بعض الحالات الإكلينيكية الخاصة فى الممارسة الطبية.

وتعد الأنثروبولوجيا الطبية – أو أنثروبولوجيا الصحة كما يمكن أن نسميها أيضاً – أحد الميادين التى نمت بسرعة

فائقة، خاصة فى الولايات المتحدة خلال الثلاثين عاماً الماضية. ولا يرجع تنامى الاهتمام بهذا الميدان إلى مجرد الحذق الكبير فى الخطاب الأنثروبولوجى عن المرض، وإنما يرجع كذلك إلى الانفتاح المتزايد للأطباء ومخططى الشئون الصحية على مختلف اتجاهات العلوم الاجتماعية. ويرتبط هذا الاتجاه نحو الاهتمام بهذا الميدان إلى تزايد مشروعية الاهتمام بأساليب **الطب البديل** فى العلاج واستراتيجيات الرعاية الصحية على مستوى المجتمع المحلى. ونجد أن الكتابات الإثنوجرافية التى وضعت قبل نمو الأنثروبولوجيا الطبية كميدان فرعى مستقل، كانت تميل إلى التأكيد على الجوانب الاجتماعية والرمزية للمرض. (انظر: **شعوذة**). ومع ذلك تحاول كثير من الدراسات الأحدث تطوير ما أطلق عليه يونج Young – فى مراجعة لهذا الموضوع (١٩٨٢) – "نسق تصورى يتركز حول العناصر والسمات الاجتماعية والتجريبية المميزة لكل من المرض والعلاج". أما الطب السلالى، من جهة أخرى، فيركز على دراسة الأنساق الطبية غير الغربية، وعلى دراسة المعتقدات والممارسات التى تختلف عن تلك المرتبطة بالطب العلمى التقليدى (الألوباثي)(*).

وقد حاول يونج مثل غيره من علماء هذا التخصص، أن يميز بين ثلاثة مصطلحات تستخدم فى هذا الميدان هى: المرض Sickness، والمرض Disease، والعلة Illness. والمصطلح الأول شامل، يشير إلى جميع الأحداث التى تنطوى على اعتلال الصحة، سواء كان هذا الاعتلال مرضاً disease أو علة illness. أما المصطلح الثانى disease، فيشير إلى الحالات المرضية للكائن الحى، بصرف النظر عن الإدراك الثقافى والنفسى لهذه الحالات (هذا هو التعريف الطبى الرسمى للمرض والصحة). وأخيراً يشير المصطلح الثالث illness إلى التعريف الثقافى والاجتماعى، أو الإدراك الحسى والخبرات المرتبطة بالمرض. ويتضمن هذا المصطلح بعض الحالات المرضية التى يمكن أن تعد أمراضاً (وفق التعريف الطبى)، وغيرها من الحالات التى ليست مصنفة كأمراض وفقاً للتعريف الطبى (الرسمى) للحالات المرضية. ونجد أن أنثروبولوجيا المرض التى تأثرت بالأنثروبولوجيا **الرمزية** والتوجهات التفسيرية قد ركزت على دراسة الأبعاد المعرفية والرمزية للمرض. وعلى سبيل المثال، قام جود Good بتطوير فكرة الشبكة الدلالية للأمراض التى يعرفها بأنها شبكة من الكلمات والمواقف، والأعراض، والمشاعر التى ترتبط بمرض معين، وتجعل له معنى لدى المريض. وبالمثل، أشار كلاينمان Kleinman (١٩٨٠) إلى "نماذج تفسيرية للمرض"، تعد بمثابة نماذج للحقيقة ونماذج للعمل الهادف. ونجد، من جهة أخرى، أن أنثروبولوجيا المرض تركز على دراسة العلاقات الاجتماعية التى تؤدى إلى ظهور

(*) الألوباثيا: طريقة فى العلاج الطبى تقوم على استعمال علاجات تحدث آثاراً مختلفة عن تلك التى أحدثها المرض الذى يعالجه الطبيب. (المحرر)

شكل المرض وتوزيعها داخل المجتمع (يونج). فهذا المدخل لا يركز اهتمامه على خبرة المرض، بل يركز على الأنساق الاجتماعية وبناءات القوة، والمعانى والآثار الاجتماعية للمرض. وتوجد فى كل مجتمع مجموعة من القواعد لترجمة الإشارات إلى عرض، ولتعريف المرض، وأنماط العلاج. ولا تؤثر القوى الاجتماعية فقط على التشخيص، ولكنها تؤثر كذلك على إمكانية الحصول على مختلف أنواع العلاج وزيارة المعالجين بالنسبة لمختلف قطاعات السكان. وفى نفس الوقت، تعد الإجراءات الطبية إجراءات إيديولوجية أيضاً، لأنه – كما أشار يونج – "فإن رموز العلاج تعد فى نفس الوقت رموزاً للقوة".

وقد يمكننا التمييز بين الأنثروبولوجيا الإكلينيكية، التى تهدف أساساً إلى زيادة الفعالية الإكلينيكية، وبين ذلك القسم من الأنثروبولوجيا الطبية الذى يهتم بتحليل علاقات القوة الاجتماعية وإنتاج المعرفة الطبية. وتعمل الأنثروبولوجيا الإكلينيكية على تحقيق الحس الثقافى المقارن فى الممارسة الطبية وتشجع الوعى بطريقة تنظيم المريض رمزياً ومعرفياً لخبرة المرض والعلاج. أما القسم الآخر من الأنثروبولوجيا الإكلينيكية، فيهتم بالوقوف على كيفية عمل الأنساق الطبية كجزء من الإيديولوجيا وبناء القوة فى المجتمع، بالإضافة إلى نقد النسق الطبى كجزء من نظام **التدرج الطبقى الاجتماعى**.

أنثروبولوجيا العمر

Anthropology of Age

تحدد العمر، كأساس للتنظيم الاجتماعى، باهتمام أنثروبولوجى منظم، كما لم يتم فحص الظروف المختلفة الخاصة بالتمايز العمرى بشكل ثقافى مقارن. حيث تركز معظم الدراسات الخاصة بالجماعات العمرية على **طبقات العمر** الصغيرة – على الرغم من إمكانية وجود أنواع أخرى من **الفئات العمرية** المهمة. ويلاحظ أن العديد من الأنثروبولوجيين قد اعتمدوا فى جمع مادة بحوثهم على الإخباريين كبار السن فى الميدان، لكن قلة منهم فقط هى التى اهتمت بفحص الآليات التى يصل بمقتضاها الشخص الكبير إلى الحكمة أو المعرفة المتفوقة. وعلاقة ذلك بالقوة الاجتماعية السياسية. لقد ميز كيث Keith، فى عرضه لهذا الموضوع (عام ١٩٨٠) الأبعاد المتنوعة للتمايز العمرى الذى يحتاج إلى المزيد من البحث الأنثروبولوجي. ويمثل البعد الإدراكى أحد هذه الأبعاد: هل يمثل العمر سمة بارزة للتصنيف الاجتماعى. وإذا كان الأمر كذلك، فداخل أى سياقات، وكيف يتم إدراك الاختلافات العمرية؟ وكيف يميز الأفراد الحدود العمرية وما العلاقات المميزة لها؟ وهل يختلف ذلك طبقاً للنوع، أم العمر، أم المكانة التى يشغلها الفرد؟ أما البعد الآخر فهو البعد الإيديولوجى، فالسلوك الذى يتناسب مع العمر يرتبط بالأدوار المتخصصة (إبداع المعايير والقيم، وكذا الوصاية عليها، والتى غالباً ما تعزى لكبار السن مثلاً). ويرتبط هذا بدوره، ببنية الأدوار السياسية. وهناك بُعد ثالث يعد ذا طبيعة تفاعلية يأخذ فى اعتباره طريقة تنظيم

جماعات رفاق العمر، وطريقة ارتباطهم بالتفاعلات التى تتقاطع مع الحدود العمرية، مثل العلاقات القائمة بين الجماعات العمرية من ناحية والعلاقات الرأسية من ناحية أخرى. وأخيراً فقد أوضح كيث البعد التكاملى، بمعنى استخدام الأسس العمرية كوسائل لجمع الأفراد داخل جماعات مترابطة أو متعاضدة والربط بينهم.

ويولى المجتمع الحديث عناية خاصة لقضية الصراع العمرى، حيث توضح الشواهد الأنثروبولوجية أن العمر بحد ذاته يتم تحديده وتوظيفه بشكل مغاير داخل المجتمعات المختلفة، لذا فإن نمط الصراع ودرجته بين الجماعات يتفاوت من مجتمع لآخر تفاوتاً كبيراً. ويعتمد ذلك على تعريف الجيل، وعلى الفصل المكانى أو التنظيمى بين الجماعات العمرية، وعلى أنماط الملكية وحيازة السلطة وانتقالها داخل المجتمع.

انظر: **المراهقة، حكم الشيوخ.**

الأنثروبولوجيا العملية

Action Anthropology

انظر: **الأنثروبولوجية التطبيقية.**

أنثروبولوجيا الفراغ *Proxemics*

ميدان من ميادين الدراسة الأنثروبولوجية يرتبط بجهود هول Hall (١٩٧٤) التى درس فيها استخدام الفراغ من وجهتى النظر الثقافية والاجتماعية. انظر: **الأنثروبولوجيا البصرية.**

أنثروبولوجيا الفن

Anthropology of Art

كان الأنثروبولوجيون يركزون اهتمامهم على دراسة الفن فى المجتمعات الأمية، وكذلك على دراسة صور من التراث الفنى الذى ينتمى إلى ثقافات **شعبية** أو أقليات سلالية ضمن نطاق ثقافة مسيطرة متعلمة. وقد حظيت الفنون التشكيلية وفنون الجرافيك باهتمام كان يفوق الاهتمام بفنون الأداء، حيث كانت دراسة فنون الأداء تندرج تحت دراسة **الشعيرة**. وهناك قلة من المجتمعات الأمية التى كان لها فنانين متخصصين، ونادراً ما كان الفنان فيها يختص بدور محدد مستقل. فالإنتاج الفنى شأن يضطلع به قطاع كبير من أفراد المجتمع. وغالباً لا تعرف هذه المجتمعات التفرقة التى نعرفها بين الفن والحرفة، نظراً لأن كثيراً من هذه المجتمعات لا تميز بين "الوظيفة" و"الجمال" فى الإنتاج الفنى. وبالمثل تتباين مفاهيم الإبداع والتجديد تبايناً هائلاً من ثقافة لأخرى. وعلى وجه العموم يتسم الفن التقليدى (الإثنى) بالطابع المحافظ أكثر من الفن الغربى (وبالتالى فهذا الفن أقل تجديداً، رغم أنه ليس أقل إبداعاً). أما الفن الغربى، فإنه يتسم فى العادة بدرجة عالية من التخصص ويحث على التجديد وإبداء النقد الرفيع على الأسلوب الفنى فى حد ذاته.

استخدم بعض الأنثروبولوجيين البيانات الفنية فى طرح أسئلة تتعلق بالتنوع الثقافى المقارن أو السمات الثقافية العامة. ولهذا فالأسلوب الفنى والذى يعنى تواتر مجموعات

من الملامح الشكلية فى الفن، كان مستخدماً مع السمات الثقافية الأخرى للتدليل على صحة الفروض العامة عن التطور والانتشار الثقافى التى عرفتها النظرية الأنثروبولوجية بين القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين. وقد أبدى **بواس** اهتماماً مبكراً بالأبعاد النفسية والرمزية للأساليب الفنية، وحاول كوبر أن يربط النمو التاريخى للأسلوب الفنى بنمو الحضارات. ويحاول الاتجاه الثقافى المقارن فيما يخص الفن أن يربط بشكل عام بين أساليب أو أشكال الفن من ناحية والعوامل الاجتماعية، أو العوامل الاجتماعية – النفسية من ناحية أخرى. وباستخدام الشواهد الإحصائية سعى فيشر Fisher إلى إثبات أن المجتمعات التى تؤمن بالمساواة تتميز بوجود تصميمات من الجرافيك تقوم بتكرار عناصر بسيطة، على حين أن المجتمعات التراتبية (أو الهيراركية: القائمة على التدرج الهرمى) تنتج تصميمات تعمل على دمج عدد من العناصر المتباينة. ويرتكز مثل هذا التحليل على فكرة **الشخصية المنوالية** التى يشترك فيها كافة أعضاء المجتمع، وتفترض امتثال الفنان للمعايير الاجتماعية. وقد تعرضت هذه الفكرة للنقد على أساس أن القيم والأساليب الفنية تتنوع داخل السياق الثقافى الاجتماعى الواحد.

وفيما يخص **الرمزية** فى الفن أجريت دراسات أنثروبولوجية تنتمى إلى مجموعة متنوعة من الاتجاهات التى تتراوح ما بين رؤى نفسية أو نفسية تحليلية إلى منظورات بنيوية. حيث تربط التفسيرات الفرويدية الحديثة الرمزية الفنية بالموضوعات الأساسية Themes للتحليل النفسى الكلاسيكى والتى تتضمن حلاً للصراعات النفسية الفردية. ولكن دراسات كتلك التى أجراها فورج Forge (١٩٧٣) توفر دليلاً على أنه يمكن القيام بتحليل الرمزية الجنسية فى الفن فى ضوء سياقات كونية Cosmological وبيئية أوسع دون اللجوء إلى النموذج الفرويدى.

أما نظريات **ليفى شتراوس** فكان لها تأثيرها الواضح فى أنثروبولوجيا الفن. حيث تتبع مون Munn (١٩٧٢) أفكار ليفى شتراوس عن الأسس البنائية الأساسية للإنتاج الفنى التى تعكس مجموعة من الطرز البنائية التى ينهض عليها أداء المجتمع لوظائفه. وأشار مون إلى أن طرز التصميم فى فن الجرافيك Walbiri تحاكى نفس المبادئ المنظمة التى تحكم النسق التوتمى والنظريات الكونية الأخرى. ولهذا تصبح تصميمات الجرافيك نماذج بصرية لمبادئ مجردة فى النظام الاجتماعى والكونى.

وهناك اتجاه آخر أطلق عليه سيلفر Silver "الدراسة الإثنوجرافية للفنون" Ethno Art (١٩٧٩) (انظر: **دراسة السلالات**) ويركز على دراسة الفن على أساس **مرجعية المبحوث** Emic(*)

(*) مرجعية المبحوث أو الـ emic هو مدخل وظيفى لتحليل الوحدات الصوتية الصغرى فى اللغة، وهو مشتق من لاحقة فى Phonemic أى تحليل الوحدات الصوتية الصغرى، المتقابلة والموجودة فى لغة محددة مثل صوت B, P. فكل صوت داخل سياق لغوى يضفى على اللفظ =

وإعادة بناء المقولات والمبادئ الفنية الأهلية Native. ويتناقض هذا الاتجاه مع الدراسات التى تركز على الوظيفة الاجتماعية للفن، حيث تتضافر تلك الدراسات مع دراسة الشريعة والدين وتؤكد على قوة الرمزية فى الفعل الاجتماعى، بدلاً من الكشف عن محتوى الإنتاج الفنى.

الأنثروبولوجيا الفيزيقية (الطبيعية)
Physical Anthropology

أحرز ميدان الأنثروبولوجيا الفيزيقية قدراً كبيراً من التطور كفرع مستقل عن الأنثروبولوجيا الثقافية والاجتماعية، وإن كان يرتبط بصلات مهمة مع النظريات الخاصة بالفرعين الثقافى والاجتماعى، خاصة فيما يتعلق بالنظرية **التطورية**. كما تربطها علاقة **بعلم الآثار**. وقد توثقت هذه الصلات وتعمقت فى إطار **الأنثروبولوجيا البيولوجية**، التى تستند إلى أساس أعرض، وتتسم بسمات العلوم البينية. ومع ذلك نجد كثيراً من علماء الأنثروبولوجيا الثقافية والاجتماعية يقاومون دعاوى الأنثروبولوجيا البيولوجية (أو الصيغة الحديثة **للبيولوجيا الاجتماعية**) أو الأنثروبولوجيا الفيزيقية: أنها تقدم تفسيراً مهماً للطبيعة الثقافية والاجتماعية البشرية وصور التنوع فيها. ويرجع ذلك إلى بروز نغمة حتمية بيولوجية ونوع من **التعصب والعنصري** اكتسبتها النظريات ذات التوجه البيولوجى بسبب الكتابات الأقل علمية والأكثر شهرة بين الجماهير. غير أن صور النجاح الحديثة التى تحققت فى ميدان الأنثروبولوجيا البيولوجية أخذت تتجاوز هذا العائق الفكرى، وتثبت لنا أنها قادرة على تقديم إسهام مهم لدراسة الثقافة والمجتمع الإنسانى كجزء من مظاهر التكيف مع بعض الظروف التطورية والبيئية القاهرة.

وقد خضعت الأنثروبولوجيا الفيزيقية فى أول عهدها لسيطرة **علم القياس التشريحى**، وهو العلم الذى يقيس الخصائص الفيزيقية لأفراد الجماعات البشرية. ثم تغير اهتمامها الرئيسى فيما بعد وأصبح يتجه نحو دراسة الشواهد الدالة على التطور الإنسانى. فقد ازدادت فى السنوات الأخيرة البقايا الحجرية للإنسان الأول زيادة هائلة سواء من حيث مداها أو من حيث دقتها المنهجية. كما طور علماء الأنثروبولوجيا الفيزيقية طائفة

= معنى محدداً. ويطلق على كل صوت من المتقابلات الصوتية (فونيم). ولما كانت اللغة هى مجال المتقابلات الصوتية ولا دخل للكلام بها فقد اعتبر مدخلاً فى التحليل يولى اهتماماً للمعنى الداخلى، وليس الخارجى. وقد استخدمه الأنثروبولوجيون **كمدخل للدراسة الثقافية يضع كل الاعتبار للحقائق كما يفهمها المبحوث**.

أما مرجعية الباحث أو الـ etic فهى لاحقة مشتقة من Phonetic (أى تحليل الوحدات الصوتية للكلام) والتى تتأثر بالكلام بعيوبه وطريقة نطقه ومزاياه وظروفه المحيطة. فحركات التلفظ يتوقف فهمها على متغير خارجى وهو المتلقى، ولهذا اعتبر مدخلاً للتحليل اللغوى. واستخدمه الأنثروبولوجيون **كمدخل ثقافى يضع كل الاعتبار للحقائق كما يفهمها الباحث ويضفى عليها معنى وتصوراً من خلال مفاهيمه العلمية**. ويعد عالم اللغويات بايك Pike أول من استخدم هذه الثنائية etic/emic عام ١٩٦٧.   (المحرر)

عريضة من أساليب إعادة بناء المعلومات المتعلقة بالبشر المستخلصة من بقايا العظام، والأسنان، وغيرها من المواد. ومع أن علم الجنس البشرى بدأ مؤخراً يقصر مهمته على مقارنة سمات الجماعات العرقية المختلفة، فقد تحول تدريجياً إلى دراسة عصرية أكثر دقة للتنوع البشرى. وتتناول الأنثروبولوجيا الفيزيقية التنوع البشرى ليس على أساس الأعراق كوحدات متميزة للدراسة، وإنما على أساس الوحدات السكانية المحلية التى تتحدد فى ضوء توزيع الجينات (المورثات). وتمثل دراسة العوامل **الديموجرافية**، وتفاعل السكان، والمرض، والتغذية والبيئة، ودراسة علم الوراثة، تمثل جميعها جزءاً من المعدات الفكرية التى يستعين بها عالم الأنثروبولوجيا البيولوجية، الذى يحاول فهم "التطور على المستوى المحدود النطاق" (الميكرو)، وتنوع وتطور الجماعات السكانية المحلية.

الأنثروبولوجيا القانونية

Legal Anthropology

انظر: **المادة التالية.**

الأنثروبولوجيا القانونية

Anthropology of Law

or Legal Anthropology

بدأ العديد من علماء الأنثروبولوجيا والاجتماع خلال القرن التاسع عشر، حياتهم الأكاديمية بدراسة القانون، أو تولد اهتمامهم بالدراسة الأنثروبولوجية من خلال اهتمامهم بالقانون البدائى وتاريخ المؤسسات القانونية. ومن أبرز هؤلاء العلماء **باخوفين، وماكلينان، ومين، ومورجان**. فقد كان الاهتمام بالقانون، الذى يتوافق فى الغالب مع خلفية واسعة فى الدراسات الكلاسيكية، يمثل حافزاً أساسياً لصياغة نظريات القرن التاسع عشر الخاصة بالمجتمع والتطور الاجتماعى. فوجدنا مين، على سبيل المثال، يتتبع تطور المجتمع من خلال تطور الأنظمة القانونية. ويهتم مجال الأنثروبولوجيا القانونية بإدارة **الصراع** فى المجتمع الإنسانى، وكانت نظريات القانون ترتبط أوثق الارتباط بنظريات الصراع والفلسفات السياسية الخاصة بالصراع. وقد أوضح كولييه فى استعراضه لهذا الميدان (١٩٧٥)، أنه إذا كان المجتمع يمثل الدفاع المنظم ضد الطبيعة البشرية، فمعنى ذلك أن القانون له دور إيجابى، إذن، فى إدارة الصراع وتنظيمه. أما إذا كان البشر خيرين بالضرورة وأن الصراع كامن فى المجتمع، فإن القانون يعتبر فى هذه الحالة أداة قمع. والواقع أن ثمة عنصر من عناصر الغموض، أو التوتر، داخل كل نظام قانونى بين جانبين اثنين هما: التحكم فى الانحراف أو تنظيمه، والمحافظة على الوضع القائم. وتعكس نظريات القانون والانحراف المختلفة هذا الغموض، فبعضها يركز على المنحرف الفرد، على اعتبار أن الفرد يعد نتاجاً لعملية تنشئة ناقصة، والبعض الآخر يركز على مسئولية المجتمع نفسه وإلى أى مدى يخلق هذا المجتمع صراعات بين الأفراد، والجماعات والطبقات الاجتماعية.

وفرق إبستين Epstein (١٩٧٤)، فى دراسة للقانون العرفى عند الميلانيزيين، بين

"النزاع" الذى يعد توتراً ناتجاً عن ضغوط من داخل النسيج الاجتماعى و"الخلاف" الذى يعد تعبيراً خاصاً عن بعض حالات النزاع. وأوضح أن حل خلاف معين لا يؤدى إلى حل المشكلة الأساسية التى كانت مصدر النزاع. لذا يميل الميلانيزيون، مثلهم مثل غيرهم من المجتمعات، إلى إرجاع المشكلات البنائية داخل المجتمع إلى السمات الشخصية أو مشاعر الإخفاق عند الأفراد. وتؤدى العملية القانونية، عبر تركيزها على أن الفرد "ضحية الظروف"، إلى المحافظة على النظام الذى خلق هذه المشكلة، بناء على ذلك يتم النظر إلى النظم القانونية بوصفها صمامات أمان، بمعنى أنها تميل إلى إضفاء الطابع الفردى على المشكلات التى تعد مشكلات اجتماعية فى جوهرها، فتصرف الانتباه عن الأسباب الجذرية وتركز على أحداث ووقائع خاصة.

وقد لعبت نظريات **دوركايم** دوراً مهماً بالنسبة للاتجاهات الاجتماعية العلمية فى دراسة القانون. حيث ذهب دوركايم (١٩٤٧) إلى أن الانحراف إنما هو خلق جمعى للمجتمع، ولكى يحافظ هذا المجتمع على **تماسكه** الاجتماعى لابد من أن يحدد الحدود الأخلاقية عن طريق خلق أفراد خارجيين، أو وصم البعض بصفة الانحراف. وهكذا كانت نظرية دوركايم هى أصل "نظرية الوصمة" فى السلوك المنحرف، تلك النظرية التى تهتم ببحث عمليات الاختيار والوصم التى تتم على أفراد أو جماعات منحرفة. وقد أثرت أفكار دوركايم، أيضاً، فى النماذج التى تتبنى منظوراً صراعياً فى تفسير الانحراف، والتى تربط عملية اختيار ووصم المنحرفين **بالتدرج الطبقى** الاجتماعى، وتنظر إلى الجريمة وإلى العمليات القانونية بوصفها نتاجاً **لإيديولوجية** الطبقة الحاكمة، تلك الطبقة التى تحاول الحفاظ على وضعها المسيطر. وقد أوضحت نظريات الصراع أن القانون والعملية التشريعية تعد ذاتها **ميداناً** للصراع (**التنافس**) Arenas للتعبير عن الصراع والدهاء السياسى، خاصة عندما يتم التشريع بغرض تحقيق أهداف سياسية معينة.

وأوضح العديد من علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا أن التركيز على القانون بوصفه مجموعة من القواعد أو القوانين، أو على الفلسفات القانونية أو على المفاهيم بوصفها مفاهيم مستقلة، يفضى بنا إلى تجاهل جوانب التطبيق والعملية القانونية، وهى العملية التى لا توجد فى القانون فى ذاته بل تشكل جزءاً من سياقه الاجتماعى والثقافى. لذا نجد أن الكثير من النظريات الاجتماعية لا تركز على القواعد القانونية فى حد ذاتها بل تركز على عملية النزاع، وهى العملية التى تتضمن صياغة أشكال النزاع، والتعبير عنه، وإدارته، وحله. ويرتبط التركيز على مواقف النزاع بمنهج **دراسة الحالة** الذي يميط اللثام عن خط سير العمليات القانونية والمبادئ التى تحدد تطبيقها على حالات بعينها. واهتمت الدراسات الأنثروبولوجية بتفسير الارتباطات التنظيمية الاجتماعية للأشكال المختلفة من مواقف تسوية النزاع مثل **التحاشى**،

والعرافة (الكهانة)، والامتحان الإلهي (الشعائري)، والوساطة، والمفاوضة (التفاوض)، والتحكيم، والحكم القضائي. فالتحاشي، على سبيل المثال، يعبر عن موقف تسوية نزاع لا يرتبط – نسبياً – بحدود اجتماعية معينة، ولا يشهد تطوراً ملموساً لوسائل الضبط الاجتماعي، كما هو الحال في **مجتمعات الصيد والجمع**. أما الحكم القضائي – من ناحية أخرى – فيمثل نمطاً من القانون الرسمي الخاص بالضبط الاجتماعي الذي تطور مع تزايد تقسيم العمل وتزايد التدرج الطبقي الاجتماعي و نمو **البيروقراطية**. لذا يرى ماكس فيبر (١٩٥٨) أن تطور الرأسمالية وتوفير الشروط اللازمة لهذا التطور يرجع – ضمناً – إلى تطور نسق معقد من **الرشد** القانوني الرسمي. في مقابل ذلك يرى **جلوكمان** Gluckman (١٩٦٥) أن المستوى التكنولوجي المتخلف في المجتمع الإقطاعي واستمرار الملكية العرفية فرض حدوداً على المركزية السياسية وقضى إلى سيادة الأشكال **الطقوسية** (الشعائرية) للضبط الاجتماعي.

وثار جدل كبير في علم الأنثروبولوجيا، حول تعريف القانون من المنظور الأنثروبولوجي، وحول ما إذا كان مصطلح قانون يمكن أن يتسع بحيث يشمل المجتمعات التي تتطور فيها المؤسسات القانونية المتخصصة أو تلك التي لم تكن فيها مثل هذه المؤسسات قائمة أصلاً. لذا يرى **مالينوفسكي** (١٩٢٦) أن القانون البدائي هو القواعد التي تلجم الأهواء البشرية"، ومن ثم يساوي بين القانون والإلزام الاجتماعي والضبط الاجتماعي. لكن **ريدفيلد** (١٩٥٦) وآخرون يرون أن هذا التعريف واسع أكثر مما يجب، لذا يجب قصره على المؤسسات ذات القانون أو قواعد السلوك المرتبطة بأشكال الصراع. وتتضمن هذه القواعد أشكال الاتفاق المرتبطة بتسوية الصراع، والوساطة وقواعد التعويض والعقوبات العرفية ... إلخ. وطبقاً لهذه الرؤية فإن الدراسة الأنثروبولوجية للقانون ليست دراسة في الضبط الاجتماعي أو الإلزام بشكل عام، بل هي دراسة لقواعد الإجراءات والجزاءات التقليدية التي تتضمن التعبيرات الطقوسية للرفض والعقاب الناتج عن إجماع الرأي العام، وعمليات **المحاكم** الموجودة في المجتمعات التي توجد فيها. وتختلف الأماكن التي يحل فيها الصراع بدءاً من المحاكم الرسمية المكونة من قضاة متخصصين، وصولاً إلى المواقف التي يحل فيها الصراع عن طريق اللقاءات غير الرسمية للأقارب أو الجيران أو الأصدقاء. وتسمى تلك التجمعات ذات الطابع الجمعي غير الرسمي مجالس عرفية، حيث تحاول الوصول إلى اتفاق بين الأشخاص الذين سيستمرون في العيش معاً بعد حدوث النزاع، لذا تساعد هذه المجالس العرفية في تحقيق الانسجام الاجتماعي والتوصل لحلول وسط تقبلها كافة الأطراف، أكثر مما تستطيعه مبادئ القانون أو العدالة المجردة.

ويعرف بوسبيسيل Pospisil (١٩٧٤) القانون بأنه "القواعد أو أنماط السلوك التي يلزم الأفراد بممارستها من خلال الروادع

التى تحتوى عليها وتحول دون انتهاكها عن طريق سلطة ضابطة". ويرى بوسبيسيل أن القانون يتسم بأربع خصائص أساسية هى: وجود **السلطة**، مبدأ التطبيق العام (فالقاعدة القانونية تنطبق على كل الحالات، على عكس القاعدة السياسية)، مبدأ الإلزام Obligatio، الذى يحول القرار أو المبدأ إلى قاعدة قانونية بقدر ما تحتوى على الحقوق والواجبات، وجود أشكال الردع، سواء كانت فيزيقية أو معنوية (النفى أو التوبيخ .. إلخ).

ويرى بوهنان Bohannan (١٩٦٧) أن القانون يتسم، على عكس **العادة الاجتماعية** وقواعد السلوك العرفية، بطابعه المؤسسى. حيث يوجد داخل كل مجتمع العديد من المؤسسات القانونية التى تكون مكاناً لفض المنازعات وتوقيع الجزاءات على من يخرقون هذه **المعايير**. وتمثل المؤسسات القانونية فى رأى بوهنان، جزءاً من الإطار السياسى، وتتسم هذه المؤسسات بأنها تعيد تقنين أو تعيد صياغة العادات الاجتماعية أو القواعد المستمدة من المؤسسات الأخرى. لذا يرى أن القانون يمثل "عادة اجتماعية أعيد تقنينها لكى تكون أكثر ملاءمة للأنشطة الخاصة بالمؤسسات القانونية". أضف إلى ذلك أن هذه المؤسسات تحتوى على إجراءات مستقرة بحكم طبيعة عملها. لذا فإن القانون يعيد تقنين هذه المعايير ويضفى عليها الطابع المؤسسى، وليست المعايير فى حد ذاتها حسب رؤية مالينوفسكى لها. أما فى مجتمعات ما قبل الدولة فلا توجد سلطة يمكنها أن تفرض قواعد قانونية مستمرة، لذا فإن القانون يكون فى هذه المجتمعات أقل تقنيناً وأسرع تغيراً من مجتمعات الدولة (الحديثة). لكن أدوار السلطة القانونية يمكن – مع ذلك – أن تكون محددة تحديداً واضحاً، كما فى حالة النوير (زعيم جلد الفهد Leopard-skin chief) الذى يصل إلى حل وسط بين الأطراف المتنازعة. كما توجد داخل مجتمعات ما قبل الدولة مؤسسات أكثر انتشاراً من المحاكم الرسمية، مثل المجالس العرفية، والوساطة الروحية، والعرافة، وأشكال من الامتحان الطقوسى، والاعتماد على النفس. وتشكل المحاكم إطاراً منظماً مثل السلطة السياسية، تمارس عملها باسم الدولة أو الجماعة ككل، لذا لا توجد إلا داخل المجتمعات المعقدة من الناحية السياسية أو داخل الأنظمة المركزية.

وثمة مجال آخر من المجالات المهمة داخل الأنثروبولوجيا القانونية، وهو دراسة النظم القانونية والعملية القانونية التى تتسم بمستوى عال من التطور. خاصة فى الممالك الأفريقية التقليدية، التى كانت موضوعاً لدراسات القانون العرفى. وأوضح بوهنان أن العملية التشريعية عند شعب الباروتسى Barotse، وهى مملكة أفريقية تقليدية تشبه إلى حد كبير، القانون الغربى فى بعض الجوانب مثل تقدير الأدلة، ومفهوم العدالة وتطبيق السوابق (القانونية)، والعادات الاجتماعية والقواعد القانونية. لكن عدم **معرفة القراءة والكتابة** وتجانس العلاقات الاجتماعية من الأمور التى تؤثر فى عمل القانون من نواح أخرى. وتتمثل أهم الفروق بين القانون الغربى وقانون الباروتسى فى

الميل نحو تحقيق التوازن الاجتماعى، إلــى عدم فصل القضية المعروضة عــن مجمــل سلوك أطراف الخــصومة، وأداء المحـــاكم بعض الأدوار الإدارية والسياسية والقانونية. وقد أوضح بوهنـــان أيــضاً أن مرونـــة أو غموض المفاهيم القانونية الأساســية تــسمح بسبب طبيعتها غير المكتوبة، باتخاذ قرارات استراتيجية بسهولة ويسر.

ويمثل الطابع التعددى للنظم القانونية جانباً مهماً من جوانب الدراســة الأنثروبولوجيــة، الذى يوجد فى الغالب داخــل إطـــار الدولـــة القومية أو داخل الإطار الإقليمى. لذا نجد أن المجتمعات التـــى تعـــرف التعـــدد الـــسلالى والثقافى توجد بها أنساق قانونية فرعية، مثــل القانون التجارى والقـــانون المـــدنى وقـــانون العقوبات، جنباً إلى جنب مع أشكال أخرى من القواعد القانونية. وتتسم هذه القواعد بدرجات متباينة من الرسمية والوضوح التى تلتزم بها مختلف القطاعات الــسكانية. ويعــد تطبيــق النظام القانونى من جانب صفوة حاكمة وطنية و استعمارية على أقليـــة عرقيـــة أو علـــى السكان المستعمرين وسيلة من وسائل تأكيــد الهيمنة السياسية. وتمثل الصراعات الناتجـــة عن ذلك، وأشكال التنـــاقض بـــين القـــانون التقليدى والقانون المطبق مجالاً من المجالات المهمة فى البحث الأنثروبولــوجي. ويعـــرف التطبيق المتخصص للمعرفة الأنثروبولوجيـــة فى حل القضايا القانونية داخل النظام القانونى الغربى باسم "الأنثروبولوجيا الشرعية". لكــن الاستخدامات الممكنة للمنظور الأنثروبولوجي فى دراسة القانون أوسع مـــن مجـــرد تقـــديم "شهادة خبير" فى بعض القضايا المحددة التى تتصل بأعضاء بعـــض الأقليـــات الـــسلالية.

ويحتل المنظور الأنثروبولوجي المقارن للنظم القانونية أهمية نظرية وعملية بالنسبة لمجالات مثل صياغة القواعد القانونيـــة التـــى تـــرتبط بالسكان المحليين (أبناء البلد)، التعرف علـــى أشكال الدفاع المتاحة للأقليات، كمـــا يـــؤدى وظيفـــة استـــشارية للمؤســـسات القوميـــة ولمؤسسات تنمية المجتمع المحلى، وكثير من مجالات **الأنثروبولوجيا التطبيقية**.

وتمثل دراسة نظرية القانون أو الفلـــسفة القانونية المعروفة باســـم "الفقـــه القـــانونى" وكذلك الدراسة المقارنة للنظريات القانونيـــة مجالاً آخر من المجـــالات ذات الإمكانيـــات المهمة لتطبيق الأنثروبولوجيا. أما المجـــال الذى لم يحقق تقدماً ملحوظاً فهـــو المجـــال الذى يهتم باستخدام المنظور الأنثروبولوجي فى دراسة النظم القانونية الغربية المتقدمة. إذ على الرغم من التقدم الذى حققه الاجتمـــاع القانونى فى مجال الاهتمام بـــأدوار رجـــال القضاء والمؤسسات القانونية، وطريقة تطبيق القـــانون علـــى الطبقـــات الاجتماعيـــة المختلفة...إلخ، فإن المنظور الأنثروبولوجي المقارن لم يستخدم على نطاق واسع داخـــل المجتمع الرأسمالى الحديث.

الأنثروبولوجيا الماركسية

Marxist Anthropology

كان ماركس اشتراكياً وثورياً، ولكنه فاق كل من سبقوه فى تأسيس آرائـــه الـــسياسية على دراسة المجتمع وآليات تغيره. ومع تقدم ماركس فى السن أصـــبح يعطـــى دراســـة المجتمع المحل الأول مـــن الاعتبـــار فـــى

كتابته، وكان من نتائج هذا التحول أن المجالات التى كانت محل اهتمام علماء الأنثروبولوجيا عادة، قد أصبحت تستأثر بقدر متزايد من اهتمامه.

وقد قرأ ماركس بتوسع فى مجال الأنثروبولوجيا، وتأثر بوجه خاص بأعمال **مورجان** التى قرأها فى أواخر حياته. وقد أدرك أن نظريات مورجان يمكن "تضفيرها" مع نظرياته، مما دفعه إلى التخطيط لتأليف كتاب حول هذا الموضوع. إلا أن هذا الكتاب لم ينشر إلا بعد وفاته عن طريق **إنجلز**، الذى اعتمد جزئياً على مذكرات ماركس المخطوطة، وكان بعنوان "أصل الأسرة والملكية الخاصة والدولة". عرض هذا الكتاب فكرة، كانت وقتها شديدة التطرف، فقد تناول الكتاب السابق فكر ماركس بطريقة راديكالية، بأن ما كان يعتقد أنه خاص - مثل الأسرة، والقواعد الأخلاقية التى تنظم النشاط الجنسى، أو موروث وكامن فى بناء الإنسان، أو الفروق بين الرجال والنساء - كلها عناصر متداخلة، ومرتبطة كذلك بالنسق الاقتصادى السياسى للمجتمع، بل ومرتبطة بطبيعة ووجود **الدولة**. وقد دافع إنجلز عن وجهة نظره بتبنى فكرة عدد من الأنثروبولوجيين بأن المجتمع قد مر خلال تطوره بعدد من المراحل، هى: **الشيوعية البدائية، والمجتمع العبودى، والإقطاع، والرأسمالية، والشيوعية**، ورأى أن الانتقال من مرحلة إلى أخرى تتضمن التحول المنظم لجميع العوامل المتصلة بالجانب محل البحث.

وقد كان تبنى قائمة محددة لمراحل **التطور** أمراً مشكلاً للغاية وترتبت عليه آثار شديدة الإيلام، خاصة فى الاتحاد السوفيتى، حيث كانت الشواهد والوثائق الأنثروبولوجية تُدفع طوعاً أو كرهاً لتلائم هذا الإطار. ومع ذلك، فقد رفض عدد من الماركسيين منذ البداية هذا الإطار الجامد ذى المراحل الخمس، وأشار كثير منهم إلى أن ماركس فى بعض كتاباته المبكرة التى ظهرت تدريجياً خلال هذا القرن قد اقترح مراحل أخرى أو **أنماط إنتاج** أخرى. من هذا على وجه الخصوص إشارة ماركس إلى **نمط الإنتاج الآسيوى** لتفسير عدم ظهور الرأسمالية فى بعض الأماكن مثل الهند والصين. ونتيجة لذلك لم تكن هناك أنثروبولوجيا ماركسية مقبولة تماماً فى الاتحاد السوفيتى أو فى أى مكان آخر، وظل هذا الميدان دائماً أحد ميادين الخلاف النظرى.

ومنذ الستينيات من القرن العشرين، بدأ فى الظهور اتجاهان جديدان مختلفان أشد الاختلاف. وقد اعتمد الاتجاه الأول بشكل أساسى على مؤلفات **التوسير** Althusser، الذى أثر فى عدد من الأنثروبولوجيين أمثال تيرى E.Terray (١٩٧٢)، وجودلييه M.Godelier، اللذان زاوجا بين آراء ومواقف **ليفى شتراوس** وماركس وأسسا ما يطلق عليه أحياناً "الماركسية البنيوية". ويشترك هذان الاتجاهان فى بعض الأفكار الأساسية، مثلاً فى رفضهما شبه الكامل مخطط ماركس التطورى، ويسعون بدلاً من هذا إلى الإفادة من طرق تحليل ماركس للرأسمالية فى تحليلهم للأنساق غير

الرأسمالية. وقد أولى هؤلاء العلماء عناية خاصة لفكرة نمط الإنتاج التى استخدمها ماركس لدراسة الوحدة الاجتماعية الكلية التى تنظم عملية **الإنتاج وإعادة الإنتاج** فى المجتمع. وقد وافق هؤلاء العلماء ماركس فى تأكيده على تنظيم **العمل** عادة عن طريق استغلال **طبقة** لأخرى. ويتحقق ذلك بوسائل منها: نسق **الملكية**، والنسق السياسى، ونسق القرابة، والنسق الدينى. ونلاحظ أن دراسة الدور النسبى لكل عامل من هذه العوامل فى ضوء مفهوم نمط الإنتاج هى التى توضح لنا دورها فى استمرار نسق معين، كما تبين الظروف التى يمكن أن يتفكك فى ظلها هذا النسق وينهار. ومثل هذه الدراسة لا تتم فى ضوء الحتمية التكنولوجية.

أما الاتجاه الآخر الذى بدأ فى النمو أيضاً منذ الستينيات من القرن العشرين، فقد اعتمد كذلك على أفكار التوسير، ويركز اهتمامه على **تمفصل أنماط الإنتاج**. ويشير هذا التمفصل إلى الطريقة التى تتفاعل بها الأنماط المختلفة للإنتاج – مثل النمط الرأسمالى والمشاعى فى قرية مكسيكية – وتؤثر بها فى طريقة إعادة إنتاج كل نمط منهما. وتفاصيل مثل هذه الدراسة على جانب كبير من الحذق الفنى، إلا أن الكتاب الماركسيين الذين يهتمون بهذا الموضوع يسيرون على نهج تراث يضرب بجذوره إلى الأصول الحقيقية الماركسية: أى الاهتمام بتأثيرات السيطرة السياسية والاقتصادية لجماعة من الناس على جماعة أخرى، والتى تأخذ غالباً شكل **الاستعمار والإمبريالية**. ومن الكتاب الأنثروبولوجيين الأوائل الذين تناولوا هذا الموضوع وولف E.Wolf (١٩٦٩)، وورسلى P.Worsley (١٩٥٧)، ومن المحدثين سورى – كانال J.Suret-Canale (١٩٧١)، وراى P.P Rey (١٩٧١).

وأخيراً ظهر اتجاه جديد داخل الأنثروبولوجيا الماركسية مستمد من إعادة فحص فكرة ماركس عن **الاغتراب والإيديولوجيا**.

الأنثروبولوجيا المبكرة

Early Anthropology

بالرغم من أن الأنثروبولوجيا كعلم متخصص تعد بمثابة تطور حديث فى تاريخ الفكر الإنسانى، إلا أن لها جذوراً فى التقاليد المبكرة للدراسات الفلسفية والتاريخية وغيرها من البحوث العلمية. وكذلك تطورت **الإثنوجرافيا** – كفرع مستقل – منذ عام ١٩٤٠ أساساً، وإن كانت تدين بالفضل الأكبر لهذا التطور إلى التقارير **الإثنولوجية** والجغرافية. ويمثل تتبع ودراسة الجذور التاريخية والفلسفية للأنثروبولوجيا الحديثة عنصراً هاماً فى تقييمنا **لتمركزنا حول السلالة**، ولتحديد درجة تأثير تراثنا الثقافى والفكرى فى تشكيل فهمنا للثقافات الأخرى. ويمكن إرجاع بعض النظريات والاهتمامات الأنثروبولوجية إلى مؤرخى الفلسفة الكلاسيكيين الذين كانوا يهتمون بالعلاقات بين العناصر الجغرافية (خاصة المناخ)، والطابع القومى، ونشوء وتدهور الأمم والنظام الأخلاقى المثالى الذى يجب أن يتحقق فى المجتمع. وعلى سبيل المثال يمكن

ربط عناصر النظرية الاجتماعية **الوظيفية** بالنموذج العضوى الإغريقى الرومانى عن التجانس الاجتماعى.

وفى عصر النهضة الأوروبية لم يتأثر العلماء بإعادة اكتشاف الفكر الإغريقى الرومانى فقط، ولكنهم تأثروا كذلك بالشواهد الحديثة عن شعوب العالم الجديد ذات العادات والثقافات المختلفة أيضاً، وذلك بالإضافة إلى تأثرهم بروح البحث العلمى. وقد حاول علماء عصر النهضة أن يفسروا وجود الشعوب البدائية وخصائصها من منظور الأفكار الدينية المسيحية، ومن منظور تاريخ التوراة. وفى نفس الوقت، استخدم فلاسفة السياسة أفكار المجتمع البدائى أو "الوحشى" فى مقابل المجتمع الأوروبى، حيث صاغ **مونتانى** Montaigne مفهوم الوحشية النبيلة والطبيعية، بينما قابل **هوبز** Hobbes **ولوك** Locke بين الفقر والوحشية فى حالة الفطرة وبين فضائل ومزايا المجتمع المدنى.

ويعود أصل الأنثروبولوجيا، كدراسة علمية شاملة للمجتمع والثقافة الإنسانية، إلى تقدم النظرية "**التطورية**" فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وما تلا ذلك من ظهور مدارس الفكر التى يمكن أن نسميها أنثروبولوجية.

أنثروبولوجيا المدينة

Anthropology of City

تثير الدراسة المقارنة للمدن أسئلة مهمة فى الأنثروبولوجيا، خاصة فيما يتصل بعمومية أو خصوصية الفروق الريفية- الحضرية التى تسلم بوجودها الدراسات الأنثروبولوجية. وفى هذا السياق تم التمييز بين أنماط مختلفة من المدن: المدينة قبل الصناعية، والمدينة الغربية الصناعية أو المدينة الصناعية غير الغربية، والمدينة الاستعمارية، ومدينة ما بعد الاستعمار. كما أجريت دراسات للمقارنة بين هذه الأنماط. وبناء على ذلك فقد تعرضت للنقد التعميمات الشائعة فى علم الاجتماع من حيث كونها تعتمد على واقع المدن الغربية. وعلى سبيل المثال فالفكرة القائلة بأن العلاقات القرابية لابد أن تتراجع فى المدن هى فكرة غير دقيقة إلى حد كبير إذا ما اختبرناها فى مدن ما قبل الصناعة أو مدن العالم الثالث. ولقد قدم زيوبيرج G.Sjoberg (١٩٦٠) نموذجاً مثالياً للمدينة قبل الصناعية، وذهب إلى أنها تكون فى الأساس مركزاً للحكومة والدين، وإلى حد ما للتجارة. وتتجمع الأسر الممتدة سوياً فى تجمعات إثنية، وهذا هو النمط السائد للتنظيم الاجتماعى داخل المدينة. ويعتقد زيوبيرج أن القوة داخل المدينة تتوارثها صفوة، وتعبر عن وجودها فى ميادين الدين والسياسة أساساً، ويحتل التجار مركزاً ثانوياً. ولقد تعرض النموذج المثالى الذى قدمه زيوبيرج للنقد على أنه نموذج عام. وذهب النقاد إلى أنه فشل فى أن يأخذ فى اعتباره التنويعات فى نمط المدن قبل الصناعية فى أجزاء مختلفة من العالم. فمدن ما بعد الاستعمار بما فيها من سكان مهمشين أو ساكنى أحياء واضعى اليد وما ورثته هذه المدن من ميراث استعمارى فى شكل صيغ اجتماعية وثقافية، تقدم حالات مثيرة للدراسة، كما فى حالة المدن فى اليابان

والتى تطورت إلى حد كبير بعيداً عن النموذج الغربى.

ولقد نظرت الأنثروبولوجيا إلى المدن باعتبارها بيئات خاصة لها صفات نفسية اجتماعية متميزة، وهى فكرة قدمها **دوركايم** فى كتابه تقسيم العمل فى المجتمع (١٨٩٣) والتى تركت تأثيرها على مدرسة **المتصل الشعبى – الحضرى**. ومع ذلك، وكما ذهب بلنتون Blanton (١٩٧٦) فإن مشكلة تعريف المدينة فى ضوء علاقتها بظاهرة **الحضرية** ليست مشكلة بسيطة. لقد عرف يوبيرج المدينة بوجود الصفوة المتعلمة. أما ويتلى P.Wheatley فقد قدم تعريفاً وظيفياً للمدينة باعتباره نمطاً من تركز السكان والأنشطة الاجتماعية المتنوعة. أما المدينة نفسها، (أو البلدة Town، وهى تتميز عن المدينة فى ضوء معيار الحجم) فهى ليست سوى نتاج للدور المتزايد للتخصص وتركيز النظم الاجتماعية. ومن ثم فإن المدينة كمركز للتكامل السياسى، الاقتصادى، الاجتماعى فى منطقة محددة يجب ألا تدرس منعزلة عما حولها ولكن فى علاقتها بالسياق الإقليمى الذى توجد فيه.

وركزت دراسات الأنثروبولوجيا الحضرية الحديثة على العلاقات بين الجماعات الإثنية فى المدينة (انظر: **الإثنية – السلالية**)، وعلى الخصائص الاجتماعية الثقافية للمناطق المتخلفة أو الهامشية (انظر: **مدن العشش**)، وعلى عمليات **الهجرة** الريفية الحضرية، وعلى آليات العزل والتكامل الجغرافى الاجتماعى والتى تعمل للمحافظة على الطابع المميز لكل مركز حضرى.

انظر: **الحضارة، والتصنيع.**

أنثروبولوجيا المرض

Anthropology of Sickness

انظر مواد: **الطب السلالى، والأنثروبولوجيا الطبية.**

الأنثروبولوجيا المعرفية

Cognitive Anthropology

ميدان فرعى من ميادين **الأنثروبولوجيا الثقافية** يتخصص فى دراسة العلاقة بين اللغة والثقافة والمعرفة. وقد تأثر هذا الميدان فى تطوره بعلم النفس المعرفى وباللغويات البنائية، كما تأثر أيضاً بالأنثروبولوجيا البنائية، رغم اختلافه عنها فى عدد من الاهتمامات المحورية. وتنهض الأنثروبولوجيا المعرفية على فكرة **الثقافة** كنسق تصورى – بمعنى أنها نسق من المعرفة والمفاهيم – يقابل التفسير المادى للثقافة كنسق تكيفى أو كمجموعة من عناصر السلوك القابلة للملاحظة. ويولى الأنثروبولوجيون المعرفيون جل اهتمامهم للوصف الدقيق للحقائق الإثنوجرافية، وخاصة لتسجيل كيفية اتصال الأفراد والذى يمكن استخدامه كدليل على ما يعرفونه. فقد افترض فريك Frake على سبيل المثال أن تسجيل عمليات الاتصال قد يمدنا بتسجيل للأنساق المعرفية التى يستخدمها الأفراد بهدف تنظيم أنشطتهم اليومية. وعند تناول الموضوع بهذه الطريقة فإن الكلمات التى يستخدمها الأفراد للدلالة على الظواهر

والأشياء يجب تسجيلها بعناية، بالإضافة إلى المعانى البديلة للكلمات (أو تعدد المعانى)، والاختلافات فى المعنى وفقاً للسياق الذى يتم فيه الاتصال.. وهلم جرا. وقد تميزت التكنيكات الإثنوجرافية المستخدمة فى إطار الأنثروبولوجيا المعرفية (أو "الإثنوجرافيا الجديدة") خلال حقبتى الخمسينيات والستينيات بمحاولة تجنب التحيز الناجم عن التعصب العرقى والتسجيلات المفرطة فى التفاصيل من خلال النظرة إلى ثقافة أخرى من الداخل. من ناحية أخرى فإن التأكيد المبكر على نسبية المفاهيم والفئات الثقافية والمعرفية قد هيأ السبيل نحو الاهتمام بوضع مخططات معرفيه كونية عامة. ولعل المثال الشهير على ذلك هو دراسة برلين وكاى Berlin and Kay عن **مصطلحات اللون**، التى أوضحت أن التطور من النظم البسيطة للنظم الأكثر تعقيداً لتصنيفات اللون يسير على نهج واحد لدى كافة البشر.

وقد ركزت كثير من الدراسات التى أجريت فى نطاق الأنثروبولوجيا المعرفية خلال حقبة ستينيات القرن العشرين على طرق تصنيف العالم الطبيعى فى ثقافات مختلفة، وعلى أنساق أخرى للمعرفة البنائية والحيوانية. وقد اصطلح على تسمية هذا المدخل **دراسة السلالات**، وقد تمخض هذا الفرع عن دراسات متتابعة **للتصنيفات** الشعبية التى حظيت باهتمام رئيسى داخل الدراسات الأنثروبولوجية. وأصبحت لا تطبق فقط فى مجال دراسات المعرفة الخاصة بالعالم الطبيعى، بل أيضاً فى مجال دراسات مصطلحات القرابة وأساليب الحياة والتنظيم الاجتماعى. وقد مهد بعض الأنثروبولوجيين من أمثال جودإنف W.H.Goodenough وفرنيك وكونكلين H.C.Conklin الطريق لتوسيع نطاق هذه الاهتمامات كى تشمل مختلف مجالات المعرفة والمعانى الشعبية. كما اصطلحوا على تسمية هذا النوع **بعلم الدلالات السلالى أو علم الدلالات الإثنوجرافى**. ويبدو تأثير اللغويات على الأنثروبولوجيا المعرفية جلياً واضحاً، ليس فقط من خلال اهتمام الأنثروبولوجيا المعرفية بتسجيل ودراسة الفئات اللغوية فحسب، بل يبدو أيضاً من خلال استعارتها للنماذج والصيغ اللغوية فى تفسير الظواهر الثقافية. ورغم هذا ينبغى الإشارة إلى أن المخططات المعرفية ليست كلها مخططات لغوية، كما أن استعارة النماذج اللغوية بشكل غير ممحص قد لا تكون ملائمة على طول الخط لدراسة المعرفة أو الثقافة.

وهناك صعوبة أخرى تظهر عند تحديد العلاقة بين المعرفة الفردية والثقافة باعتبارهما نسقاً من المعانى المشتركة. فحيث أن المعرفة والأفكار والقيم تختلف باختلاف أفراد المجتمع، فلا يمكن تطبيق النماذج المعرفية المأخوذة من علم النفس على الثقافة ككل. كما أن هناك أحياناً بعض النماذج الشكلية البديلة التى يمكن أن تفسر الأنساق المعرفية، إلا أن استخدام هذه النماذج ينشأ عنه جدال حول مدى حقيقة هذه النماذج من الناحية السيكولوجية. وربما يرتبط هذا الجدال بالمنهج المستخدم أكثر من ارتباطه بالظاهرة موضوع الدراسة. (انظر:

تحليل الشكلى، تحليل المكونات).

وتشارك الأنثروبولوجيا المعرفية والميادين المناظرة لها (مثل إثنوجرافيا الكلام) الأنثروبولوجيا البنائية اهتمامها بالتوصل إلى الجوانب العالمية للمفاهيم، وإن كانت تختلف عنها فى أساليب تحليل الاتصال ونظم التصنيف.

الأنثروبولوجيا النفسية

Psychological Anthropology

يتضمن هذا الفرع دراسة علاقة الفرد بالثقافة والمجتمع (انظر: **الثقافة والشخصية**) ويمثل المجال الأوسع للعلاقة بين علمى النفس والأنثروبولوجيا، وهو مجال متعدد الأبعاد. وهناك بصفة عامة نوعان من الدراسة انتشرا فى فرع الأنثروبولوجيا النفسية، - كما أوضح كيفر Keefer فى استعراضه لهذا الميدان (١٩٧٧) – الأول هو البحوث ذات الطابع التعميمى أو المسحى التى تتناول موضوعات تنشئة الأطفال أو **التنشئة الاجتماعية**، أنماط الإعاشة، الإدراك، الفهم .. إلخ. وتقسم هذه الدراسات السلوك البشرى إلى متغيرات متميزة، "وسمات جماعية" محددة تلخص جميعها ضروب السلوك الفردى. ثم يحاول الباحثون فى هذا الميدان الربط بين أنماط السلوك هذه وعوامل أكثر عمومية، قد تكون بيولوجية، أو بيولوجية اجتماعية، أو بيئية، أو تاريخية، أو متصلة بالبناء الاجتماعى، وذلك حسب التوجه النظرى للباحث. ثم هناك من ناحية أخرى ما أسماه كيفر النوع التخصيصى من الدراسات الأنثروبولوجية النفسية الذى يحاول أن يفهم المواقف الفردية و/ أو الاجتماعية المركبة. وقد تأثر هذا النوع من الدراسات بمفاهيم **النسبية الثقافية**، **ونظرية التشكيل، ونظرية التفاعل**، ويولى الاهتمام الأكبر لدراسة الشخصية، والعلاقة بين سمات الشخصية و**التغير** الثقافى، والدراسة المقارنة للتغير المرتبط بالنمو على امتداد دورة حياة الفرد، ودراسة مفهوم **الهوية**. وقد أوضحت تلك الدراسات أن معنى الذات أو التوحد مع جماعة سلالية أو ثقافية تكتنفه المشكلات فى ظروف التغير بوجه خاص، حيث تكتسب الهويات السلالية أو الثقافية سمات أو تكون لها آثار سلبية وإيجابية فى نفس الوقت.

ويلاحظ أن مدرسة الثقافة والشخصية، التى كانت أول مظاهر الاهتمام بميدان الأنثروبولوجيا النفسية، قد سيطر عليها اتجاهان أساسيان هما: نظرية **التحليل النفسى** فى دراسة الشخصية والعلم، والنظرية **السلوكية**. ومن الدراسات الرائدة المهمة فى ميدان التنشئة الاجتماعية دراسة ويتينج وتشايلد Whiting and Child (١٩٥٣)، التى درسا فيها العلاقة بين أنماط تربية الطفل "ومركبات العادات الاجتماعية" من منظور ثقافى مقارن. ونظراً لأن علم الأنثروبولوجيا نفسه اتجه نحو إدراك أوضح وأجلى للتنوع بين الثقافات، لذلك وجدنا نماذج "الشخصية المنوالية" وأنساق المعايير المتناغمة داخل الأنثروبولوجيا النفسية قد أفسحت مكانها للاتجاهات الجديدة التى تأخذ فى اعتبارها مجالين جديدين هما: الإدراك والتفاعل. وقد وجهت الانتقادات إلى مفهوم

الشخصية نفسه بسبب مضامينه ذات الطابع الفردى والاستاتيكى. وأخذت الاتجاهات الموقفية والتفاعلية فى دراسة الشخصية تحتل المكانة البارزة داخل ميدان علم النفس. بل إن البعض ذهب إلى أن مفهوم الشخصية نفسه، وإن كان ملائماً لثقافتنا (الغربية) ومنسجماً معها، فإنه قد يكون أقل ملاءمة وأقل انسجاماً مع ثقافات أخرى، كتلك التى تولى اهتماماً أقل بالتجربة الفردية الذاتية، وتركز أكثر على الخبرة التى تدور حول العلاقات مع الجماعات.

وفى رأى هوارد A.Howard (١٩٨٢) أن مهمة الأنثروبولوجيا النفسية فى ضوء التقدم الذى أحرزه الاتجاه التفاعلى فى علم النفس الحديث هى معرفة كيفية تنظيم المواقف بواسطة المتغيرات – التى يسميها – "المتغيرات الدائرة حول الشخص" وتشمل الدوافع، والإدراك، والطباع المكتسبة، وهى كذلك – على الناحية الأخرى – كيف تعمل المتغيرات الثقافية على اختيار هذه المتغيرات الدائرة حول الشخص والتأثير فيها فى الإطار الاجتماعى العام، وفى مجال العلاقات النفسية بين الأفراد. ويرى هوارد أنه إذا عرفنا المشكلات على هذا النحو، فقد نستطيع تجنب مشكلات التخفيض السيكولوجى أو **الحتمية الثقافية**.

وهناك صلات مهمة بين الأنثروبولوجيا النفسية وكل من **الأنثروبولوجيا المعرفية والأنثروبولوجيا الرمزية**. فالأنثروبولوجيا النفسية تتفق مع هذين الميدانين القريبين منها فى الاهتمام بمشكلة العلاقة بين الرموز، والفكر، **والفعل** الاجتماعى. وقد شهدت الأنثروبولوجيا النفسية، كما حدث فى ميدان الأنثروبولوجيا عموماً، تأثراً عميقاً بالنماذج اللغوية – وخاصة اللغويات البنائية – فى بلورة نماذج التفسير والتحليل. كما تأثرت الأنثروبولوجيا النفسية بالاتجاهات الحديثة فى الفلسفة فى نظرتها حديثاً إلى الرموز كمتغير بالغ المرونة فى علاقتها بالفكر والعمل.

كما أن هناك روابط وثيقة بين الأنثروبولوجيا النفسية **والأنثروبولوجيا الفيزيقية** أو البيولوجية، بمعنى أن كلا الفرعين يسعى إلى اكتشاف الأساس البيولوجى فى تشكيل السلوك الإنسانى. ويلاحظ أن أغلب الباحثين فى ميدانى الأنثروبولوجيا النفسية والأنثروبولوجيا البيولوجية قد تخلوا عن المواقف الحتمية الفجة، وأخذوا يتبنون – كما يقول سبيرو Spiro (١٩٧٨) – نظرة تفاعلية ترى أن الشخصية والسلوك هما ثمرة التفاعل بين الاستعدادات البيولوجية والخبرات المكتسبة. وهو يرى أن وراء الفروق الفردية والثقافية فى السلوك ثمة استعدادات سلوكية عالمية أو ذخيرة من العواطف والاستجابات التى قد تدفع إلى مسارات متباينة أو تتطور بأشكال متنوعة لدى الثقافات المختلفة، والتى لا يمكن القضاء عليها كلية أو تعديلها تعديلاً كاملاً. ويذهب سبيرو إلى أن الميول والعواطف البشرية الأساسية يمكن تشجيعها أو التعبير عنها بعدة طرق تبعاً للأساليب المختلفة التى تفرضها النظم الثقافية المعمول بها، ولكن لا يمكن إنكارها إنكاراً تاماً. ومن المهم أن نتذكر على أية حال أن هناك فروقاً

مهمة فى المزاج والسلوك بين مختلف أبناء الثقافة الواحدة، وأن الاستعدادات السلوكية البشرية توجد على مستوى شديد العمومية، ولا توجد صورة أنماط سلوكية مبرمجة بشكل معين أو فى صورة **غرائز**، ولكنها توجد فى ميول أو نزعات مفتوحة تعبر عن نفسها أثناء عملية التعلم الثقافى داخل سياق معين، ومن ثم تتباين تبايناً كبيراً فى مظاهرها الخارجية.

ومن الجوانب الأخرى المهمة للأنثروبولوجيا النفسية موضوع دراسة المرض العقلى من منظور ثقافى مقارن، أو ما يعرف باسم **الطب النفسى السلالى**. وقد تجهت بعض بحوث هذا الميدان إلى دراسة بعض الأعراض المرتبطة بثقافات معينة، ومدى التنوع أو التماثل فى أنماط وأعراض المرض العقلى فى ثقافات مختلفة. وقد أوضح تفسير المرض العقلى فى ثقافات أخرى بكل جلاء أن مضمون الأمراض النفسية، و"مسار" الشخص المريض نفسياً، وتفسير مرضه يتباين تبايناً واسعاً ويعتمد أكبر الاعتماد على السياق الثقافى والاجتماعى. وهكذا فإن ما يعد مرضاً عقلياً فى إطار ثقافة معينة قد لا يعيره أحد التفاتاً فى ثقافة أخرى، بل قد يعد فى ثقافة ثالثة دليلاً على امتلاك هذا الشخص قوة روحية أو دينية خاصة. وبالمثل فإن مضمون الأمراض العقلية وشكلها يعكس مضمون السلوك السوى وشكله فى نفس الثقافة، مع احتمال وجود أنواع نمطية مع الخلط أو المبالغة.

ولقد استطاعت دراسات والاس Wallace (١٩٧٠) وتلاميذه أن ترتاد آفاقاً جديدة ومهمة فى مجال دراسة الأعراض المرضية المرتبطة ثقافياً كالهيستريا القطبية أو المرض العقلى المسمى الويندیجو Windigo واللذين يعدان استجابات ممتثلة كل الامتثال للتقاليد عند من يعانى ضغطاً نفسياً. وقد درس والاس وأتباعه احتمال ارتباط هذه النماذج السلوكية وغيرها - بما فى ذلك بعض سمات العدوان - ليس بعملية التعلم الثقافى وحسب، وإنما أيضاً بالاختلال فى توازن كيمياء الجسم البشرى بسبب بعض أوجه القصور فى الغذاء أو غيرها من العوامل.

ومن المؤثرات النظرية الأساسية فى الأنثروبولوجيا النفسية نظرية فرويد أو التحليل النفسى، التى أثارت قدراً كبيراً من الجدل ليس داخل الأنثروبولوجيا النفسية بمعناها المحدود فحسب، وإنما فى مجالات أخرى أيضاً، التى حاول فيها علماء الأنثروبولوجيا تطبيق تلك النظرية. وهناك نفر من كبار علماء الأنثروبولوجيا المعاصرين الذين تأثروا بتلك النظرية، مثلاً فى ميادين دراسة **القرابة** أو الدراسة الأنثروبولوجية **للدين**. لقد أدى التفاعل بين التحليل النفسى والأنثروبولوجيا على امتداد تلك السنوات الطويلة إلى إثراء نظرية التحليل النفسى ذاتها، وتخليصها من كثير من عناصر التعصب الثقافى أو السلالى، واستخدام النظرية فى إلقاء الضوء على دلالة المعتقدات وأساليب السلوك فى الثقافات غير الغربية. ومع ذلك فمن الصواب القول أيضاً أن التيار التحليلى النفسى فى الأنثروبولوجيا

بمعناها المحدود ظل بمعزل عن المجرى الرئيسى للفكر الأنثروبولوجي. والمثال على ذلك أن كثيراً من الأنثروبولوجيين فى دراستهم للرمزية يرفضون إصرار نظرية فرويد على أولوية المعانى الفيزيقية والجنسية للرموز وتفسيرها فى ضوء العقد "الكلاسيكية"، مثل عقدة أوديب. ويفضلون عنها التفسير فى ضوء تفاعل المعانى الثقافية والاجتماعية والفيزيقية للرموز، والتى لا تصدر حكماً مسبقاً على دلالتها النفسية.

الأنثروبولوجيا النقدية

Critical Anthropology

فرع مختلط من المعرفة، يجمع فيه الدارسون من توجهات نظرية مختلفة التحليلات الخاصة بنمط حياة شعب معين وتأثيرات النشاط السياسى – الاقتصادى للدول القومية و"أنساق الضبط" الأخرى عليه. فهو حصيلة ذخيرة واسعة من الخبرات والاهتمامات الأنثروبولوجية التى تنهل من **الماركسية**، والنقد الأدبى، وفلسفة ما بعد البنيوية، وهو يربط بعض جوانب تلك المدارس الفكرية ببعض التخصصات الأنثروبولوجية التقليدية. ومن الملامح الشائعة للأنثروبولوجيا النقدية: الدراسة الإثنوجرافية الخاصة لشعب معين عبر فترات زمنية، أو التحليل والمتابعة المستمرة لتأثيرات الدولة القومية و**النظام العالمى** على شعب معين، أو الدراية بالإثنولوجيا العالمية والقدرة على مقارنة التعميمات الإثنولوجية باستمرار ببيانات إثنوجرافية حديثة، أو الرغبة فى خوض معارك أدبية وسياسية مختلفة دفاعاً عن شعوب معينة تناضل من أجل الاستقلال، أو من أجل تحقيق ظروف أكثر إشباعاً إيكولوجيا، أو اقتصادياً، أو سياسياً أو اجتماعياً أو ثقافياً.

والأنثروبولوجيا النقدية تقبل وتقدر وتسعى لإلقاء الضوء على أوجه الكمال الداخلى للنسق الثقافى – البناء – دون أن تفترض فى هذا النسق التجانس، أو الوظيفية، أو الحفاظ على الماضى، أو كونه نتيجة للهامشية أو أنه صنيعة نسق مسيطر. وهى ترفض استخدام مصطلحات تنطوى على دلالة عنصرية أو تعصب لنوع أو الإيحاء بمكانة متدنية (مثل "ثقافة بدائية". "مجتمع بدائى"، "متوحشين") وتحافظ على الحساسية المتصلة لوجهات نظر وآراء الأقليات العرقية. وهى تعترف على سبيل المثال، بالاتجاهات نحو إطلاق التعميمات القائلة: "إن الهنود ثقافتهم قبلية"، "البدائيون يؤمنون بالخرافات"، "البارانويا هى سمة ثقافية عند البونجو بونجو"، وهكذا، ولكنها تحاول فى نفس الوقت أن توضح كيف تستطيع الأنثروبولوجيا عن غير عمد أن تنقل للقارئ العادى صورة عالم المتوحشين الذين يعانون الانسحاق أمام "الحضارة الأرقى". فالأنثروبولوجيا النقدية لها اهتمامات نحو الداخل، أى نحو موضوعات علمية، ولها بالمثل اهتمامات خارجية، موجهة نحو أمور تشغل الإنسانية.

والأنثروبولوجيا النقدية تقبل **التنوع الثقافى والعرقى** والفردى بوصفه عنصراً أساسياً فى الطبيعة الإنسانية. وهى تعتبر التحكم مركزية من أجل الإبقاء على التنوع الثقافى أو من

أجل تحقيق التجانس الثقافى يمكن أن يمثل اعتداء على الحرية الإنسانية التى تتطلب الرقابة والرعاية باستمرار. إنها تقبل وجود فرصة للتكيف الثقافى، وإن يكن بدون اتجاهات تفرض التكيف أو التمثل فرضاً، كما تقبل **التعددية** الثقافية، ولكن دون فرض نظام مركزى للتقسيم (مثل: سياسة **الفصل العنصرى** فى جنوب أفريقيا). إنها تفترض أيضاً أن التحولات الثقافية يمكن أن تحدث على أى مستوى لأى نسق فى أى وقت، وأن الحاجة لإيضاح عناصر **التغير** وعناصر الاستمرار تمثل بالقطع نقطة خلافية. وهى ترى أن عدم الاتساق، والسخرية والتناقض الظاهرى، والتعارض، وتناقض المبادئ تمثل جميعاً جزءاً من الظرف الإنسانى، ولكنها ليست دليلاً على تحلل أو تفكك المجتمع أو الثقافة.

وتسعى الأنثروبولوجيا النقدية إلى إثارة تساؤلات جديدة حول المجتمع والثقافة كما تسعى إلى الإجابة عنها بطريقة تخدم فهم شعوب العالم على اختلافها، والإسهام فى إحياء وتجديد الطابع الإنسانى والعلمى للأنثروبولوجيا الثقافية، ومواجهة الظلم والصور النمطية الشائعة فى الدول القومية، والصناعة، وغيرها من التكوينات السياسية – الاقتصادية المسيطرة، والالتزام بالرقى الكامن فى الحفاظ على الاحترام الواجب للثقافات المضيفة التى تجرى فيها بحوثها.

هذا النوع من الأنثروبولوجيا، الذى يركز على النظرة الكلية فى العمل الإثنوجرافى قد يجد نفسه خصماً لكل من النقد الاجتماعى العام والإثنوجرافيا القياسية. وهى لم تستطع أن تحظى بمكانة بارزة فى الولايات المتحدة، وإنما ازدهرت فى أمريكا اللاتينية، إلى جانب عدد من الإسهامات الأوروبية. ولا يصح أن نخلط بينها وبين محاضرات الرحلات المصورة الرومانسية التى تدافع عن مزيد من التفهم لتلك الشعوب، أو تدعو إلى دعم سكانها الأصليين لأهداف سياسية معينة. وبغض النظر عن تحالفاتها، فإن الأنثروبولوجيا النقدية تلتزم بالاحترام الواجب لأجزاء من النظرية والمنهج الإثنولوجى والأنثروبولوجى الاجتماعى، وتراها وسيلة صالحة للفهم النقدى لعلاقات السيطرة وتعدد الجوانب والرقى لدى شعب معين، وعلاقات السيطرة التى تفرض على هذا الشعب بناءً معيناً.

إنجاب *Procreation*

انظر: **حمل**، **قرابة**.

الإنجاز والاكتساب بالميراث
Achievement and Ascription

طور الأنثروبولوجى **لينتون** التفرقة بين **الأدوار** أو **المكانات** المكتسبة والموروثة، حيث تشير إلى المعايير التى يؤهل بمقتضاها الفرد لدور أو لمكانة بعينها داخل المجتمع. وتتحدد المكانة المتوارثة أو المكتسبة بناء على عوامل خارج تحكم الفرد ذاته، مثل النوع، والعمر، والعلاقات القرابية، والعرق (السلالة) ... إلخ. وقد أوضح لينتون (١٩٣٦) أن هذا النمط من الدور أو المكانة ينتشر داخل المجتمعات التقليدية. أما الدور المكتسب فيعتمد، على خلاف ذلك، على مجهود الفرد أو قدراته الخاصة (بمعنى آخر أنه دور يجب أن ينافس الفرد

للوصول إليه). ويرى لينتون أن هذا النوع من الدور أو المكانة ينتشر داخل المجتمعات الحديثة ويتوافق مع الإيديولوجيات الديموقراطية أو التى تؤمن بالمساواة. ويعد الدور المهنى أو المتخصص أبرز الأمثلة على الدور المكتسب داخل المجتمع الحديث حيث يقتضى شغل وضع معين بذل المجهود والاختيار، بالإضافة إلى عنصر المنافسة. ومع ذلك فمن المهم أن نتذكر هنا مجالات عديدة داخل المجتمعات الصناعية ما زال يتحكم فيها الدور الموروث أو المكانة المتوارثة: فنحن، داخل المجتمع الحديث، نخصص وظائف أو أوضاعاً بعينها بناء على كون المرء ذكراً أو أنثى، كبيراً أو صغيراً، أسوداً أو أبيض ...وهكذا. كذلك توجد مجتمعات تقليدية تنتشر فيها الأدوار التى يتم اكتسابها عن طريق المنافسة والإنجاز، كما توضح ذلك باستفاضة دراسة التنظيم السياسى داخل هذه المجتمعات. ويعد مفهوم الدور المكتسب أو المكانة المكتسبة، شأنه شأن مفهوم **الحراك الاجتماعى** ذا صبغة إيديولوجية قوية. فهو يتوافق مع النموذج المثالى للمساواة داخل المجتمعات "الديموقراطية". وليس من الضرورى أن يتفق مع واقع العلاقات الاجتماعية، تلك المجتمعات، التى مازالت تعول كثيراً على الدور الموروث والمكانة الموروثة. أضف إلى ذلك أننا يجب أن نُذكّر بأنه ليس بالإمكان دائماً أن نفرق تفرقة صارمة بين الأدوار أو المكانة المكتسبة وتلك المتوارثة، فالطبقة الاجتماعية، مثلاً، يتم الانتساب إليها بالمولد، لكنها تخضع للتغيير فى أثناء حياة الشخص تبعاً لإنجازاته الشخصية.

إنجلز، فردريك (١٨٢٠-١٨٩٥)

Engels, Friedrich

ولد إنجلز فى ألمانيا ولكنه عاش سنوات طويلة من عمره فى إنجلترا، حيث كان صديقاً حميماً **لماركس**، وكانت إسهامات إنجلز فى الفكر الماركسى وتفسيره وتطويره للماركسية مؤثرة للغاية، خاصة فى تشكيل الماركسية السوفيتية الرسمية، بالرغم من أنه تعرض للانتقاد الشديد داخل دوائر الفكر الماركسى ذاته لتقديمه صياغة علمية فجة ومغرقة فى الحتمية للنظريات الماركسية. وهكذا يرفض العديد من الماركسيين المحدثين الشكل الذى وضعه إنجلز لتنظير نظريات **المادية الجدلية والمادية التاريخية** لتبسيطها المبالغ فيه. ويعتمد كتاب إنجلز "أصل الأسرة والملكية الخاصة والدولة" (١٨٨٤) على فكرة التطور لدى مورجان. وربطها بالنظرية الماركسية. ولكن عمله كان أقل تأثيراً على الأنثروبولوجيا ذاتها بالقياس إلى تأثيرها الكبير على الفكر السياسى الاشتراكى، حيث يتم التسليم به ويتم الاستشهاد به كرؤية عامة شاملة لتطور المجتمع.

الانحدار القرابى، (نسب، أصل)

Descent

جرت العادة على تعريف الانحدار القرابى فى الأنثروبولوجيا بأنه مبدأ نقل عضوية الجماعة: فقواعد الانحدار القرابى هى

القواعد التى تحدد عضوية الجماعة القرابية فى مجتمع معين، والتى تسمى طبقاً لذلك أيضاً جماعة الانحدار القرابى. وهذا التعريف للانحدار القرابى هو الذى تنهض عليه **نظرية البدنة** أو نظرية النسب.

وهكذا تميز الأنثروبولوجيا عادة الانحدار القرابى عن **الوراثة**، التى تعنى نقل الملكية من جيل إلى آخر، وعن الخلافة Succession أى عملية نقل الوضع الاجتماعى أو **المنصب**. ومن خلال هذا التعريف نرى أن الانحدار القرابى لا يمثل سمة عامة موجودة فى جميع المجتمعات الإنسانية، لكنه يوجد فقط فى تلك المجتمعات التى توجد فيها جماعات قرابية تعتمد على قواعد النسب الخطى. ومع ذلك لم تستطع الأنثروبولوجيا المعاصرة أن تلتزم على طول الخط بهذا التعريف الذى وضعه **ريفرز** أصلا فى كتابه التنظيم الاجتماعى (١٩٢٤)، حيث يستخدم أحياناً لمجرد الدلالة على الأسس المتبعة فى تحديد **بنوة** الأطفال، دون أن يعنى وجود جماعات انحدار قرابى مشتركة.

وهناك عدة أسس لتحديد الانحدار القرابى أو عدة قواعد للنسب. فيمكن فى البداية التمييز بين الانحدار القرابى الخطى (أى فى خط واحد) **والانحدار القرابى غير الخطى**. وتقوم نظم الانحدار القرابى الخطى على تحديد العلاقات القرابية خلال نوع واحد فقط إما من خلال الذكور، (انظر: الانحدار القرابى خلال **فرع الأب**) أو من خلال الإناث (انظر: الانحدار القرابى خلال **فرع الأم**).

وهناك حالة خاصة هى حالة **الانحدار القرابى المزدوج**، حيث تتعايش البدنات الأمومية والبدنات الأبوية فى نفس المجتمع. أما فى نظم الانحدار القرابى غير الخطى فيعترف بالعلاقات القرابية خلال كلا النوعين (الذكور والإناث)، ويطلق على هذه النظم اسم **القرابة الثنائية** أو غير المحدودة، أو الثنائية الخط(*).

وقد حاول بعض العلماء التمييز بين هذه المصطلحات، ولكن لا يوجد مصطلح محل إجماع يمكن إطلاقه على نظم الانحدار القرابى غير الخطى. ويقصر اليوم كثير من العلماء استخدام مصطلح "قرابى" Cognatic على الجماعات القرابية التى ترجع أصلها إلى سلف **أعلى واحد** (ذكر أو أنثى) خلال علاقات قرابية لا تهتم بتحديد النوع. ويمكن استخدام مصطلح "ثنائى" Bilateral عند حساب العلاقة القرابية انطلاقاً من الشخص نفسه، حيث يقوم تتبع العلاقات بصرف النظر عن النوع. وبالمثل يقصر بعض الباحثين استخدام مصطلح ثنائى الخط Bilineal على النظم القطاعية الموجودة فى استراليا، حيث يوجد نوع خاص من التقاطع بين أسس الانحدار القرابى ثنائى الخط كمرادف للانتساب القرابى المزدوج، على حين يفضل البعض استخدام مصطلح ثنائى-الخط أكثر من مصطلح قرابى Cognatic للإشارة إلى الجماعات القرابية التى تنتمى إلى سلف واحد، وتتبع النسب من خلال علاقات الذكور والإناث على السواء. وهناك نمط

(*) أنظر حاشية المحرر على مادة الانحدار القرابي غير الوحيد الخط. (المحرر)

خاص يتكون من النظم القرابية التي تقوم فيها النساء بتحديد علاقاتها القرابية في خط الإناث فقط، ويقوم الذكور بتحديد علاقاتهم القرابية في خط الذكور، فنجد أنفسنا إزاء نظام انحدار قرابي مزدوج يقوم على الإفراد النوعي Sex Specific ويمكن تسميته **الانحدار القرابي المتوازي**. وترجع هذه الكثرة الملحوظة في مصطلحات تصنيف نظم الانحدار القرابي إلى التنوع الكبير في الأنماط وفي احتمالات الارتباط بينها وتداخل العلاقات التي يمكن تمييزها أو تفضيلها داخل نظام معين. كما أن هناك العديد من المصطلحات التي استخدمها باحثون مختلفون بطرق متباينة لوصف مكونات أحد نظم الانحدار القرابي أو الجماعات القرابية التي تقوم على تطبيق بعض أسس الانحدار القرابي. وتعد مصطلحات **البدنات، والعشائر، واتحاد العشائر (البطون)**، والعشيرة، **وجماعات الانتساب الثنائي**، وجماعات **الأقارب** من أكثر المصطلحات شيوعاً في الاستخدام؛ وذلك لأنه لا يوجد إجماع عام على كيفية استخدام هذه المصطلحات، لذلك يجب توخي الحذر عند الكتابة الأنثروبولوجية في تحديد معنى المصطلح المستخدم.

وقد قدم جودإنف، على سبيل المثال مزيداً من التحديد والتمييز بين جماعات الانحدار القرابي المحدودة (التي تضم بعض الأقارب المنحدرين من نفس الخط فقط) وغير المحدودة (وتضم جميع الأقارب). وميز **فيرث** بين جماعات الانحدار القرابي المحددة تحديداً دقيقاً والتي تتسم بأنها مقيدة وغير متداخلة، وجماعات الانحدار القرابي "حسب الطلب" حيث لا تكون العضوية محددة، ويستطيع الفرد أن يعبر عن رغبته في الانتماء إلى إحدى الجماعات القرابية المتداخلة الموجودة أمامه. وفي حالة تداخل الجماعات القرابية، مثلما الأمر عند اختلاف طرق حساب الانتماء القرابي، تطبق بعض الأسس مثل معيار الزواج أو معيار الإقامة، لتحديد بعض الجماعات المشتركة المحددة وغير المتداخلة. وكما أوضحت الدراسات الانحدار القرابي غير الخطي مراراً وتكراراً، فلابد أن يؤخذ في الاعتبار التفاعل بين أسس الانحدار القرابي من ناحية والسمات الأخرى لنظام **القرابة والتحالف** من ناحية أخرى.

وتحظى دراسة الانحدار القرابي ذي الخط الواحد بأهمية فائقة في الأنثروبولوجيا، بحيث نجد أن ما يعرف باسم نظرية الانحدار القرابي أو البدنة قد سيطرت على دراسات القرابة حتى وقت متأخر نسبياً. وإن كانت قد بدأت تتعرض لمزيد من النقد والتدقيق منذ الستينيات وحتى الآن، حيث أخذ الأنثروبولوجيون يوجهون اهتمامهم لكل من دراسة الانحدار القرابي غير الخطي ولدور الأسس الأخرى، غير الانحدار القرابي (خاصة قواعد الزواج) في دراسة القرابة والنظم الاجتماعية.

الانحدار القرابي غير الوحيد الخط
Non-Unilineal Descent

استخدم الأنثروبولوجيون هذا **المصطلح** للإشارة إلى أنساق **الانحدار القرابي** التي **لا**

تسير تماماً وفقاً لمبادئ التسلسل **في خط واحد**، بمعنى أنها ليست نسباً في **فرع الأب**، ولا تسير في **فرع الأم**، ولا على أساس **الانتساب القرابى المزدوج**. وفى عام ١٩٧٥ رأى كيسنج Keesing أنه يتعين استخدام مصطلح الانحدار القرابى من أجل المزيد من الدقة عند الإشارة إلى تلك الأنساق التى تتبع الانحدار **القرابى** من خلال فرعى الذكور والإناث دون تمييز[*]. وقد استخدم أنثروبولوجيون آخرون مصطلحات مغايرة مثل **الانتساب الثنائي**، أو **الانتساب القرابي المزدوج**، أو **الانتساب الثنائى الخط** (ذو الجانبين)، للدلالة على هذا النمط من نسق القرابة. وإن كان على القارئ أن يتحقق من المعنى الذى يقصده المؤلف بدقة فى كل حالة، لأن هذه المصطلحات تختلف معانيها تمام الاختلاف من باحث لآخر. ففى مجال **نظرية البدنة** فى الأنثروبولوجيا التقليدية، كثيراً ما بين المؤلفون أن القرابة الثنائية (أى ذات الجانبين) لا يمكن أن تشكل جماعات قرابية مشتركة متماسكة وقادرة على البقاء طويلاً، ذلك لأن حساب القرابة الثنائية (أو المزدوجة) لا يمكن أن يبلور جماعات مستقلة متميزة، وإنما يؤدى إلى سلسلة من الانتماءات المتداخلة. ومع ذلك، فقد أوضحت النظرية الحديثة للقرابة أن حساب الانحدار القرابي الثنائي يمكن أن يتواءم مع الاتحادات أو الجماعات القرابية المستقلة وأنه على المستوى الواقعي يمكن حل مشكلة الانتماءات المتداخلة من خلال الأخذ بآليات أو مبادئ أخرى من شأنها أن تضيق عضوية الفرد فى كيان واحد. ومن بين هذه الآليات أو المبادئ أنماط الإقامة (السكنى)، وقواعد الزواج، وتحديد ما إذا كانت علاقات النسب الأمومى، أو الأبوى هى التى تسود فى داخل نسق نظام الانحدار القرابى الثنائى. انظر: **الأقارب**.

(*) يتبع الأشراف فى المجتمعات الإسلامية، خاصة فى مصر، هذا النظام فى إرجاع قرابتهم إلى الرسول صلى الله عليه وسلم. والأشراف ينسبون أنفسهم إلى الرسول محمد صلى الله عليه وسلم من ذرية الإمامين الحسين والحسن. فهم بذلك يرجعون إلى سلالة الإمام على بن أبى طالب وزوجته السيدة فاطمة رضى الله عنها. معنى ذلك أن الانتساب إلى المقام الشريف جاء من خلال الرحم، على خلاف نظام الانتساب الذى كان ومازال معمولا به من خلال العصب.

وقد سار الأشراف فى تحديد نسبهم على هذا الأساس، يهمهم إرجاع النسب إلى السلف الأعلى الواحد (الرسول) بصرف النظر عن نوع القريب الذى يمثل همزة الوصل. وقد التفت التراث إلى هذه المفارقة، فجاءت هذه الملاحظات والإيضاحات فى كتاب: "الأشراف، تاريخ ونقابة"، تأليف الشريف أحمد كامل يس، بدون ناشر، القاهرة، ١٩٩٦، حيث يقول عن "ذرية رسول الله وفضائلها":

١- إن الله تعالى جعل ذرية كل نبى من صلبه خاصة، وجعل ذريتى من صلب على بن أبى طالب من فاطمة الزهراء.

٢- كل بنى آدم ينتمون إلى عصبة، إلا ولد فاطمة فأنا وليهم وأنا عصبتهم.

٣- كل بنى بنت بنو أبيهم، إلا أولاد فاطمة فإنهم أولادى.

٤- كل بنى أنثى عصبتهم لأبيهم ما خلا ولدى فاطمة، فأنا أبوهم وعصبتهم.

٥- أنا شجرة، فاطمة فروعها، وعلى لقاحها، والحسن والحسين ثمارها.

(المرجع السابق، ص١٤ وما بعدها) (المحرر)

الانحدار القرابى المتوازى
Parallel Descent

شكل من **الانحدار القرابى** يتسم بوجود جماعات الانحدار القرابى من نفس النوع، فيمر الانتساب من الأم إلى الابنة، ومن الأب إلى الابن.

الانحدار القرابى المزدوج
Double Unilineal Descent

يسمى أحياناً الانتساب القرابى الثنائى، ليدل على تزامن نظامى **البدنة الأبوية، والبدنة الأمومية** فى نفس المجتمع، حيث يستخدم كل نظام منهما من أجل أهداف مختلفة. وبذلك يصبح الفرد عضواً فى جماعتين أو وحدتين قرابيتين، أحدهما من خلال خط الأم، والثانى من خلال خط الأب.

انحراف *Deviance*

غالباً ما يعرف الانحراف بأنه انحراف عن **المعايير** الاجتماعية، وبالتالى فهو كمفهوم يعد أوسع نطاقاً من **الجريمة** التى تشير فقط إلى تلك الأفعال التى تستوجب العقاب الرسمى. فالانحراف – كما أشار علماء الاجتماع منذ **دوركايم** – ظاهرة طبيعية فى المجتمع البشرى، ترتبط إلى حد ما بالقدرة على **الإبداع والتجديد**، باعتبارهما جزءاً من التراث السلوكى الإنسانى.

وعلى حين يتجه دوركايم وأنصار المدرسة الوظيفية إلى تحليل الانحراف وردود الأفعال تجاهه على أنها عناصر ضرورية **ووظيفية** فى تعريف الحدود الاجتماعية، وفى التعبير عن التماسك الاجتماعى، يتجه علماء نظرية الصراع – من ناحية أخرى – إلى البحث عن الكيفية التى يتم بها وصم بعض الأفعال بالانحراف والتعامل معها فى المجتمع باعتبارها آلية **للضبط الاجتماعى** والسيطرة تستغله الطبقة المسيطرة لدعم مصالحها، والمحافظة على مكانتها. وقد تطرق الأنثروبولوجيون أيضاً إلى دراسة الأبعاد **الرمزية** للانحراف. وعلاقتها بأنساق المعرفة و**التصنيف**. واستخدم علماء **الأنثروبولوجيا التطبيقية** المناهج والأفكار الأنثروبولوجية فى دراسة الانحراف فى المجتمع الصناعى الحديث.

الانحياز الجنسى للرجل *Sexism*

انظر: **نوع، الأنثروبولوجيا النسوية**.

الإنسان الاقتصادى *Economic Man*

يستخدم هذا المفهوم فى الاقتصاد الكلاسيكى الحديث، ويشير إلى فرد نموذجى (مثالى) يتخذ القرار الذى يعمل على تحقيق مصالحه من خلال النظام الاقتصادى بقدر ما تسمح به معلوماته وقدراته على العمل فى السوق. وقد تعرض مفهوم الإنسان الاقتصادى – القريب من مفهوم **الرشد** – للانتقاد لكونه نموذجاً قاصراً لوصف السلوك الإنسانى، ولأنه لا يأخذ فى حسبانه الجماعات والعلاقات الاجتماعية، ولا القيود والاعتبارات غير الاقتصادية وغير المالية.

انظر: **الأنثروبولوجيا الاقتصادية**.

انشقاق *Schism*

التفلج أو الانشطار. استخدم هذا المصطلح فى مجال الأنثروبولوجيا لوصف عمليات التقسيم الاجتماعى والسياسى، خاصة فى المجتمعات الصغيرة أو المحدودة النطاق

وقد وسع بيتسون Beteson من حدود هذا المفهوم ليشكل جزءاً من وصفه الأكثر عمومية للعلاقات الاجتماعية والتغير الثقافي. فيقول بيتسون في تفسيره لما أطلق عليه "التكوين بالانشطار" Schismogenesis إن كل العلاقات الاجتماعية والجماعات الاجتماعية تعمل على خلق شتى صور الاختلاف والتنوع في الآراء والاتجاهات والمعايير والقيم، وأن هذه الاختلافات تميل بدورها إلى التراكم فتحدث في النهاية انشطاراً أو انقساماً في الجماعات، فتتخلق تقسيمات ووحدات اجتماعية جديدة ذات أبنية معيارية مغايرة. وهكذا أضحى مفهوم التكوين بالانشطار يشكل جزءاً في تفسير بيتسون للآليات النفسية الاجتماعية وللتوافق الفردي مع المجتمع.

الأنطولوجيا (مبحث الوجود) *Ontology*

هي دراسة أو نظرية الكينونة أو الوجود. والأنطولوجيا في الفلسفة والميتافيزيقا هي دراسة للفروض المتعلقة بحقيقة وطبيعة الوجود.

الانقسام *Fission*

يعني انقسام جماعة اجتماعية أو مجتمع محلي إلى جماعتين أو أكثر، تتسم بتعارضها، أو ما يعرف باسم الزمر المنشقة. ويشير المصطلح في العادة إلى الانفصال المكاني لمثل هذه الجماعات المتعارضة، ويعد سمة مميزة للمجتمعات المحدودة النطاق، حيث تتباين أنماط السكنى وفقاً للعلاقات القرابية والسياسية، وتبعاً للعوامل الاقتصادية والإيكولوجية. وقد درست عمليات الانقسام (وكذلك عمليات الاندماج أو التجمع) من زاوية التكيف البيئي، وكذلك من وجهة نظر دورات العلاقات السياسية. ويرى بعض علماء الإيكولوجيا الثقافية أن الانقسام يمثل نتيجة لمجموعة معقدة من "الرسائل" والتفاعلات التي تتم بين البشر، وثقافتهم، وبيئتهم، وذلك على النحو الذي يجعل الآليات الطقوسية والسياسية والاجتماعية تعمل من أجل تنظيم علاقة السكان وتوزيعهم للموارد في بيئة معينة. وينتقد بعض العلماء مثل هذه الآراء باعتبارها نوعاً من الحتمية البيئية، زاعمين أن العوامل الاجتماعية و/ أو الثقافية هي التي تحتل المقام الأول في تحديد أنماط السكنى وعمليات نمو أو تقلص حجم المجتمع المحلي. انظر: **انشقاق، الحرب، الرجل الرئيس، انقسامي.**

انقسامي *Segmentary*

يستخدم هذا المصطلح في الأنثروبولوجيا ليدل على نظم **البدنة** التي تحدد **الانحدار القرابي** على أساس تتبع علاقتهم **بأسلافهم الأعلى** البعيدين. وعلى ضوء هذا يفهم البناء الاجتماعي على أنه نظام متدرج يشبه الشجرة، ذات المستويات المختلفة من الوحدة والتعارض، فالوحدات المنقسمة عند المستوى الأدنى تتجمع معاً داخل وحدات أكبر عند مستوى أعلى. من هنا يربط تفسير **إيفانز بريتشارد** Evans-Pritchard الكلاسيكي لنظام النسب الانقسامي عند النوير (١٩٤٠)

البناء الانقسامى بالمسافة القرابية، وأوضح أن الجماعات التى تبدو متعارضة عند المستوى الأدنى سوف تتوحد عند مستوى أعلى، فى مقابل مجموعات أخرى أكثر بعداً عنهم من وجهة نظر حساب القرابة ذات الخط الواحد. وقد تأكد مبدأ نسبية الهوية الاجتماعية الذى وصفه **إيفانز بريتشارد** عن طريق أنثروبولوجيين آخرين سواء ممن درسوا الأنساق القرابية ذات الخط الواحد أو درسوا مجتمعات تميزت بأشكال أخرى للتنظيم القرابى. ومع ذلك فإن نموذج النسب الانقسامى كما صاغه إيفانز بريتشارد قد تعرض فيما بعد للنقد من جانب علماء الأنثروبولوجيا من ناحيتين. ويرى النقد الأول أنه بينما افترض إيفانز بريتشارد أن الصراعات سوف تتبع خطوط المسافة القرابية، وأن الأفراد ذوى الارتباط الأقرب سوف يتحدون فى معارضة الجماعة ذات القرابة الأبعد، فإننا نجد فى الغالب أن الصراعات تحدث فعلاً بكم أكبر بين الأفراد الأشد قرباً منها، أكثر مما بين الأفراد ذوى العلاقة القرابية الأبعد. لهذا فإننا بحاجة إلى أن نعدل هذا النموذج للنسب الانقسامى لكى يأخذ فى اعتباره وجود أنماط أخرى مختلفة من الصراع، بدلاً من أن يتبنى المعنى الظاهرى الذى يؤكد أن الأقارب الأقربين سوف يتحدون دائماً ضد الأقارب الأبعد أو غير الأقارب. أما النقد الثانى فيرى أن هذا النموذج الانقسامى مغرق فى الثبات ويصور المجتمع كما لو كان قد تجمد عند لحظة واحدة فى الزمن، وهو لذلك لا يعد ملائماً لفهم النسق الاجتماعى الواقعى فى وجوده عبر الزمن. ولعله بسبب هذا، تميل الاتجاهات الجديدة فى دراسة نظم النسب المتأثرة بكل من **نظرية الفعل والأنثروبولوجيا الماركسية** إلى النظر إلى ذلك النموذج الانقسامى الكلاسيكى على أنه يعكس تصوراً إيديولوجيا ساذجاً أو نماذج فكرية مثالية وليس تصويراً لتنظيم اجتماعى حقيقى.

الأنيميزم، المذهب الحيوى (عند تايلور) *Animism*

الاعتقاد الذى يضفى على الظواهر الطبيعية "الحياة" أو "الروح"، أو بمعنى آخر النزوع نحو إسباغ بعض الخصائص فوق الطبيعية أو الروحية على أشياء من قبيل النباتات والمعالم الجيولوجية والظواهر المناخية وغيرها. ويشير المصطلح أيضاً إلى نظرية فى **الدين** ارتبطت بأسماء كل من **سبنسر وتايلور**. فقد عارض سبنسر نظرية **ماكلينان** فى الدين، التى ذهب فيها إلى أن **التوتمية** تمثل الشكل الأقدم للمعتقد الدينى. وعلى خلاف هذا الرأى زعم سبنسر أن الأصل فى الفكرة الدينية العامة فيما يخص طبيعة الإنسان المزدوجة (أى جوانبه الطبيعية والروحية) إنما يكمن فى خبرة الحلم. ذلك أن الارتباط مع الآخر أو الذات المتخيلة فى الحلم أو الشبح هو الذى أفضى إلى المعتقدات الدينية البدائية والممارسات المتمركزة حول عبادة **السلف**. وعلى نفس المنوال، أرجع تايلور (عام ١٨٧١) أصل الدين إلى تأملات الإنسان حول خبراته باليقظة والحلم وفقدان الوعى وما شابه ذلك.

وبناء على ما ذهب إليه تايلور، فإن تلك الخبرات هي التي تعزز تصور النفس الفردية الخاصة بشخص معين والتي تسكن الجسد أثناء الحياة وتتحول إلى شبح بعد الموت. ومن ثم أصبح هذا التصور بمثابة الأساس الذي نهضت عليه المعتقدات في الكائنات الروحية، وهي المعتقدات المكونة للدين في رأى تايلور. هذا ويستخدم مصطلح المذهب الحيوى أيضاً وعلى نطاق أوسع في الكتابات عن المعتقدات الدينية التقليدية عند الشعوب الأفريقية.

إهانات Insults

يمكن أن تكتسب الإهانات دلالة اجتماعية، ... وشعائرية كبيرة، عندما يتم تبادلها بشكل ... بين مجموعة أشخاص، أو عندما يتم ... داخل سياقات ثقافية بعينها. فالإسكيمو على سبيل المثال كانوا يمارسون "المبارزات الغنائية" التي تقوم على المنافسة في تبادل الإهانات. كما تعد الإهانات ملمحاً من ملامح علاقات المزاح. أضف إلى ذلك أن مضمون الإهانات يزود الباحث الإثنوجرافي بمعلومات مهمة حول أنواع السلوك، أو سمات الشخصية المقبولة وغير المقبولة ... ثقافة معينة(*). انظر: **الصراع**.

أوبلر، مارفن كاوفمان (١٩١٤-١٩٨١) Opler, Marvin Kaufman

عالم أنثروبولوجيا ثقافية، عمل في مجال **الأنثروبولوجيا النفسية**، وإثنوجرافيا هنود أمريكا الشمالية.

أوبلر، موريس (١٩٠٧-١٩٩٣) Opler, Morris E.

عالم أنثروبولوجيا ثقافية، صاحب اتجاه الموضوعات الأساسية. (انظر: **الثقافة والشخصية**). وقد أجرى بحوثاً ميدانية على هنود أمريكا الشمالية، وبحوثاً أخرى في منطقة جنوب آسيا (انظر على سبيل المثال مؤلفه الصادر عام ١٩٦٨).

أوتوقراطية، الحكم المطلق Autocracy

يعني حرفياً "الحكم الذاتي"، ويستخدم المصطلح ليعني القوة الاستبدادية والمطلقة أو حكم الشخص الواحد.

أوليجاركية حكم الأقلية Oligarchy

مصطلح مشتق من الكلمة الإغريقية، ومعناها "حكم الأقلية".

---

* يعرف التراث الشعبي المصري ألواناً من الإهانات اللفظية، نذكر منها التنبيط (التلقيح)، والنورة، والردح وغيرها. و"التنبيط" أو التلقيح وسيلة شائعة يقوم فيها الفرد بتوجيه لومه وتوبيخه وسخريته من سلوك الآخر بطريقة غير مباشرة، كأنه يوجه حديثه إلى شخص آخر، وربما إلى حيوان أو جماد، بحيث يُسمع من يريد توبيخه ويشعره بذلك.
- "النقورة" (النأورة) فهي تمثل رد فعل أولي تجاه السلوك المنافي للدور المتوقع من الفرد. تستخدم هذه الوسيلة على المستوى الفردي أو الجماعي، وتشمل نظرات الاستهجان، والإيماءات، والرموز اللغوية و/ أو الحركية، والبصق... إلخ. ولكل هذه الممارسات دلالات تشير إلى اللوم والاستهجان، ويصل ذروته في شكل السخرية، انظر مادة **سخرية** في هذه الموسوعة.

الأوماها (مصطلح قرابى) Omaha

وهو نمط من **مصطلحات القرابة** يعد انعكاساً دقيقاً لنظام **الكراو**. ففى مصطلحات "الأوماها"، تتميز المصطلحات الدالة على أبناء العمومة المتقاطعة والخؤولة المتقاطعة. كما تخضع المصطلحات الدالة على أبناء العمومة المتقاطعة للتشوه أو "الانحراف" الجيلى، فمثلاً ابن الخال = الخال، وابن العمة = ابن الأخت. والواقع أن مجموعة مصطلحات "الكراو" و"الأوماها" قد تم تفسيرها فى ضوء أنساق التسلسل القرابى الأمومى والأبوى على التوالى. ومع ذلك فإن التطابق الإمبيريقى بين المصطلحات، وأنساق الانحدار القرابى ليس كاملاً. وبالمثل ربط أصحاب نظرية **التحالف** هذه المصطلحات بممارسة نظام الزواج بين أبناء العمومة والخؤولة المتقاطعة على التوالى، وإن كان التقابل بينهم مازال محل خلاف. كما أن هذه الأنماط من المصطلحات يمكن أن تتعايش مع أنماط مختلفة من العلاقات بين نظم الزواج والانحدار القرابى.

الإيثار، الغيرية Altruism

سلوك لا يمكن تفسيره فى ضوء المصالح الذاتية للفرد، حيث يقصد به تفضيل مصالح الآخرين. وقد أوضح **فورتس** أن "الغيرية التى يفرضها المجتمع" أو "المودة" تعد معياراً أساسياً لسلوك القرابة. لذا يمثل السلوك الغيرى مشكلة علمية أمام السلوك أو نظريات المجتمع التى تعتمد على نموذج الرجل الرشيد الذى يبحث عن مصالحه أو **الإنسان الاقتصادى**. وقد أوضح علم **البيولوجيا الاجتماعية** أهمية الغيرية القرابية بالنسبة للنظرية التطورية.

إيجان، فريد (١٩٠٦-١٩٩١) Eggan, Fred R.

تأثر هذا الأنثروبولوجى الأمريكى بنظرية **راد كليف براون** فى الأنثروبولوجيا **البنائية الوظيفية** تأثراً كبيراً. وهو صاحب عدد من الدراسات المهمة للتنظيم الاجتماعى والثقافى عن هنود أمريكا الشمالية (١٩٣٧) واقترح طريقة المقارنة المقيدة (انظر: **المقارنة**

= وفى "الردح" يدخل طرفان أو أكثر، خاصة من النساء، فى نزاع شديد. ويكون موضوعه تبادل سب الوالدين و/ أو الأهل و/ أو الأموات، والدين، فضلاً عن الألفاظ الخادشة للحياء أو ذات المعنى المعين. كما تعلو الصيحات والصرخات، وتخلع النساء أغطية الرأس موجهات وجوههن للسماء داعيات على بعضهن البعض بالسوء، خاصة الدعاء بخراب البيت وقطع العيش والكساح والعمى... إلخ (هناك صيغ أكثر تواتراً على الألسن). وقد يزيد سلوك النساء فى النزاع ويتصاعد فيبدأن فى التراقص والتصفيق بالأيدى بطريقة معينة، وقد يأتين بالأيدى حركات خادشة للحياء، وقلة منهن يشققن الجلباب. كما تستخدم "النأورة" و"المعايرة" و"الشمتة" كوسائل إضافية لتدمير قوة أحد أطراف الردح. وقد يحوى الردح الادعاء بالباطل كوسيلة لكسب النزاع، خاصة ما يمس الأخلاقيات.

انظر مزيداً من المعلومات عند: آمال عبدالحميد، الضبط الاجتماعى غير الرسمى بين النمط المثالى والنمط الواقعى، بحث ميدانى فى مجتمع محلى حضرى. رسالة دكتوراه، إشراف علياء شكرى، أجيزت من قسم الاجتماع، كلية البنات، جامعة عين شمس، ١٩٩١، صفحة ٣٢٣ وما بعدها، وصفحتى ٣٤٩-٣٥٠، وصفحة ٢٦٧. (المحرر)

الثقافية) كوسيلة لتحقيق التكامل بين البيانات البنائية والتاريخية فى دراسة الثقافة (١٩٧٥).

إيديولوجيا ***Ideology***

مصطلح يدل على معنيين متمايزين على الأقل، وإن كانا مترابطين. حيث يستخدم هذا المفهوم، من ناحية للتعبير عن الوعى الزائف، أو أشكال الفهم المغلوط للواقع. ويمكن أن يستخدم، من ناحية أخرى، بشكل أكثر حيادية للإشارة إلى "نسق من الأفكار"، دون أن يعنى ذلك ضمناً أن هذه الأفكار زائفة. وتستخدم الإيديولوجيا، بالمعنى الذى يعنى مجموعة الأفكار الزائفة أو المغلوطة، بهدف الحط من شأن وضع سياسى أو حزب سياسى معين، أو لوصف مجموعة من المعتقدات أو الأفكار الخاصة بطبقة اجتماعية معينة، والتى تستخدمها الطبقة فى دعم وتبرير مصالحها السياسية والاقتصادية. وهذا هو أكثر استخداماتها شيوعاً داخل العلم الاجتماعى، ويرتبط هذا الاستخدام **بماركس، وإنجلز**. وتبعاً للنظرية الماركسية، فإن الإيديولوجيا المسيطرة فى أى مجتمع هى إيديولوجية الطبقة الحاكمة، وأن المواقف الإيديولوجية عموماً تعد وظيفية للأوضاع الطبقية. فى مقابل ذلك فإن "الوعى الزائف" يعد إنجلز أول من استخدم هذا المصطلح) هو ذلك الوعى الذى لا يتطابق مع الوضع الطبقى الموضوعى للفرد أو الجماعة. وإنما يعد نتيجة لمحاكاة الطبقات الخاضعة لقيم الطبقات المسيطرة، ونتاجاً لتغلغل إيديولوجيا الطبقة المسيطرة داخل المجتمع عموماً. (انظر: **سيطرة (هيمنة)**).

وتنطلق النظرية الاجتماعية المادية الماركسية من أن الإيديولوجيات أو أنساق المعتقدات تعد نتاجاً للظروف المادية، أو تحولها إلى مجال الأفكار أو الوعى. حيث ترى النظرية الماركسية، على نقيض **النزعة المثالية** عند هيجل وغيره من فلاسفة التاريخ والمجتمع "أن وعى الفرد لا يحدد وجوده، بل على العكس، فإن وجوده فى العالم هو الذى يحدد وعيه". وتعد قضية العلاقة بين الظروف المادية للوجود والوعى أو الإيديولوجيا من أكثر القضايا الخلافية والسجالية داخل النظرية الماركسية. وكان ماركس ذاته غامضاً فى هذه القضية، وأدى هذا الغموض إلى ظهور "ماركسيات" متعددة كل منها يقدم تفسيراً مختلفاً لمدى كون الوجود المادى هو الذى يحدد الإيديولوجيا. فبعض الكتاب يفسرون هذا التحديد بشكل مباشر وأحادى الخط، بينما يؤكد البعض الآخر على العلاقة الجدلية بين الواقع المادى والأفكار، ويؤكدون على أن الأفكار تتأثر بالواقع العيانى "فى نهاية المطاف" (وليس بشكل آلى مباشر). وعلى الجانب الآخر فإن خصوم الماركسية والنظريات المادية يؤكدون على أن الأفكار والاتجاهات والقيم، والمعايير والأهداف المثالية يمكن أن تساهم فى خلق الفعل الاجتماعى والتغير الاجتماعى وأن تتحكم فيها. (انظر: **الأنثروبولوجيا الماركسية**).

وتحتوى الإيديولوجيا فى معناها الأصلى بوصفها "علم الأفكار" على كل المعانى التى ذكرناها. ولا شك أن أحد الاهتمامات الأساسية للأنثروبولوجيا هو دراسة تشكل وتغير أنساق الفكر، بما فى ذلك تحليل التشويه المنظم أو

سوء الفهم للعالم الطبيعى أو الاجتماعى الذى يخدم تدعيم الوضع المهيمن لجماعة اجتماعية أو طبقة معينة. لذلك نجد أن الفكرة الماركسية حول الإيديولوجيا قد اتسعت داخل الأنثروبولوجيا لكى تشمل دراسة أشكال الإيديولوجيا داخل المجتمعات الطبقية والمجتمعات اللاطبقية أيضاً. كما يبدو ذلك على سبيل المثال فى دراسة الإيديولوجيات المرتبطة بالهيمنة الذكورية (انظر: **الأنثروبولوجيا النسوية، جنس، نوع، المرأة والأنثروبولوجيا**) أو دراسة نظم التدرج الطبقى الاجتماعى المرتكزة على معايير مثل العمر. كما استخدم بعض الأنثروبولوجيين المحدثين الأفكار الماركسية حول الإيديولوجيا فى الدراسة الأنثروبولوجية الخاصة بالدين والطقوس بشكل يتعارض فى كثير من الأحيان مع رؤى النظريات **الوظيفية** للدين والطقوس، تلك الرؤى التى كانت تركز على دور النظم الدينية فى تحقيق التماسك، وتجاهلت إمكانية استخدام هذه النظم كأداة للضبط الاجتماعى أو التدرج الطبقى الاجتماعى.

الإيروكوا ***Iroquois***

نمط من أنماط **مصطلحات القرابة** يوجد بين قبيلة الهنود الحمر: الإيروكوا، ثم أصبح يستخدم كمصطلح عام لوصف الأنماط المشابهة فى مختلف أجزاء العالم. ويعد نمط الإيروكوا نظاماً مختلطاً يقوم على **التشعب**، ويساوى بين أبناء العمومة والخؤولة المتوازية والأخوة والأخوات، ويميز بين أبناء العمومة والخؤولة المتقاطعة عن الفئتين السابقتين وغالباً ما يوجد هذا النمط مرتبطاً بالتحالف المتماثل أو **التنظيم الثنائى**.

إيفانز بريتشارد، سير إدوارد إيفان (١٩٠٢-١٩٧٣)

Evans-Pritchard, Sir Edward Evan

عالم الأنثروبولوجيا الاجتماعية البريطانى، الذى كثيراً ما يرتبط اسمه بالمدرسة **الوظيفية البنائية** للأنثروبولوجيا. إلا أننا فى الحقيقة لو حللنا أعماله، يتضح أن هناك العديد من الاختلافات المهمة بين آرائه وآراء كل من راد **كليف براون**، أو **مالينوفسكى**. وهكذا نرى فى هذه الحالة، كما فى العديد من الحالات الأخرى، أن تجميع عدد من علماء الأنثروبولوجيا تحت راية نظرية معينة من شأنه أن يؤدى إلى الفشل فى تقدير الإسهامات النظرية المميزة لكل واحد منهم، والتنوع الحقيقى فى آرائهم. ومع ذلك فإنه ليس هناك أدنى شك فى أن البحوث الإثنوجرافية الرائدة لإيفانز بريتشارد قد أثرت تأثيراً بالغ الأهمية على تطور ما أطلق عليه التراث البنائى الوظيفى أو المرحلة الوظيفية البنائية فى الأنثروبولوجيا الاجتماعية، خاصة فى مجالات دراسة القرابة، (انظر: **نظرية البدنة**)، ودراسة **الدين**. كذلك أصر إيفانز بريتشارد على الربط بين **التاريخ وعلم الأنثروبولوجيا**. وعرف الأنثروبولوجيا بأنها فى جوهرها دراسة إنسانية ووصفية يمكن من خلالها تفسير وترجمة (نقل) الثقافات الأخرى. وهكذا ظل غير متقبل للمحاولات التى جرت داخل النظرية الوظيفية البنائية لصياغة قوانين أو نظريات عامة فى المجتمع. أما

عن أهم أعماله فتشمل: "الشعوذة، والسحر، والكهانة عند قبائل الأزاندى" (١٩٣٧) "النوير" (١٩٤٠) "مقالات فى الأنثروبولوجيا الاجتماعية" (١٩٦٤)(*).

الأيقونية (نظرية فى السيميوطيقا)

Iconicity

يعنى هذا المفهوم فى علم **السيميوطيقا (علم العلامات)** نمط العلاقة بين الدال والمدلول. حيث يرتبط الدال والمدلول بعلاقة أيقونية عبر تشابههما: فالدال يصاغ تبعاً للمدلول، أو يتشابه معه. وتتضمن الدوال الأيقونية استعمال الكلمات التى يوحى لفظها بمعناها (العواء أو النباح للدلالة على الكلب) أو الإيماءات التى تدل على الأفعال المقصودة أو المرغوب فيها عن طريق تشابهها مع الفعل ذاته (رفع اليد للتحية. أو للإشارة إلى اتجاه السير الذى سلكه شخص ما .. إلخ). انظر: **مؤشر، تمثيل، علامة أو إشارة، رمز، الأنثروبولوجيا الرمزية.**

الإيكولوجيا الثقافية

Cultural Ecology

تعد الإيكولوجيا الثقافية أحد مجالات البحث فى الأنثروبولوجيا كما يطلق عليها فى الأنثروبولوجيا الثقافية، وهى تركز على العلاقة بين السكان والبيئة التى يعيشون فيها. وتحاول تقديم تفسيرات مادية للمجتمع الإنسانى والثقافى كنتاج **للتكيف** مع ظروف بيئية معينة. وقد أشار أورلوف Orlove، فى عرض له لهذا الميدان (١٩٨٠)، إلى أن الاهتمامات الأساسية للإيكولوجيا الثقافية تدور حول دراسة علاقات المواءمة بين البيئة، والديناميات السكانية أو **الديموجرافيا** والثقافة والتنظيم الاجتماعى. ومثل هذه الدراسات يمكن أن تكون تتبعية أو متزامنة، ويمكن أن تركز إما على دراسة جماعة واحدة أو مقارنة جماعات مختلفة وبيئات مختلفة. ويتفق الأنثروبولوجيون الإيكولوجيون على اعتبار الثقافات الإنسانية نظماً للتكيف، وقد تأثرت هذه النظرة بالبحوث **الأركيولوجية (الأثرية)** وبتطورات علمية مختلفة.

وفى المدرسة الحديثة للأنثروبولوجيا الثقافية برزت على نحو خاص إسهامات فايدا P.Vayda ورابابورت R.Rapaport وهاريس H.Harris. وقد تأثرت نظرية هاريس عن **المادية الثقافية** (١٩٧٩) بالماركسية فى تمييزها بين البناء الفوقى والبناء التحتى كمستويين للتحليل، إلا أن آراءه النظرية ليست ماركسية، ولكنها تنتمى إلى الحتمية البيئية. وقد كرس اهتمامه لبلورة التفسيرات المادية أو البيئية لظواهر البناء الفوقى. أما فايدا ورابابورت فقد ركزا على وظائف النظم وتدفق الطاقة، معتمدين فى تفسيراتهما على عناصر من كل من **السيبرنطيقا** ومن الإيكولوجيا البيولوجية. وقد أكد كل هؤلاء العلماء، ومن تأثر بهم، أن الضغط السكانى يمثل آلية أساسية

(*) نشر الترجمة العربية لهذا الكتاب: إيفانز بريتشارد، الأنثروبولوجيا الاجتماعية، ترجمة أحمد أبو زيد، منشأة المعارف، الإسكندرية، طبعات متعددة. (المحرر)

لإحداث التغير فى تكيف السكان مع بيئاتهم، كما استخدموا فكرة **القدرة المحتملة (الكامنة)** فى تحديد إمكانيات الكثافة السكانية فى بيئة ذات مستوى معين من التقدم التكنولوجى. وقد لوحظ فى ثنايا نقد هذه النظريات أن التوازن مع البيئة لا يتحقق من جانب كافة الجماعات السكانية: فالبعض قد يتجاوز قدراته المحتملة ويعدل من بيئته، مع تباين النتائج التاريخية. بعبارة أخرى لا توجد آلية أوتوماتيكية للتكيف داخل كل ثقافة إنسانية. ومن الانتقادات الأخرى التى وجهت إلى الحتمية الإيكولوجية أو النزعة المادية السوقية: ذهب معارضو تلك النزعة إلى أن للثقافات والمجتمعات منطقها ومبادئها التنظيمية الخاصة التى لا يمكن تخفيضها إلى مجرد عمليات للتكيف مع الظروف البيئية. وأورد أورلوف انتقادات أخرى، منها صعوبة تحديد المقصود بالوحدة السكانية، والإخفاق فى تحديد طبيعة علاقة العوامل الإيكولوجية أو تأثيرها الحتمى على الدوافع والقرارات الإنسانية. وكثيراً ما قيل فى هذا الصدد أيضاً أن بعض الآثار الإيكولوجية غير المقصودة على النظم الاجتماعية ليست – فى الحقيقة – تفسيراً لها.

وقد أورد أورلوف بعض الاتجاهات "العملياتية" الجديدة فى الإيكولوجيا الثقافية التى تستهدف التغلب على بعض هذه الصعوبات. وذهب إلى أنه إذا استبعدنا النماذج الوظيفية وفرضية الحفاظ على **التوازن**، فإن هذه الاتجاهات الجديدة يمكنها أن تتناول بأسلوب نقدى دراسة العلاقة بين نظم الإنتاج والديموجرافيا واستجابات السكان للضغوط البيئية. وتتبنى النماذج الفكرية الجديدة فى الإيكولوجيا الثقافية أفكار **استراتيجية التكيف** وصنع القرار من أجل إدماج مستوى السلوك الفردى فى النظرية السكانية. أدركت هذه النماذج أيضاً أن السكان لا يشتركون جميعاً فى نفس الأهداف أو السلوك، بل إنه يمكن أن تثور صراعات ومناقشات داخل الوحدات السكانية. وأعادت تعريف مفهوم الوحدة السكانية أيضاً، كما كانت الوحدات الصغرى من الجماعات والأفراد وكذلك الوحدات الأكبر، كالأقاليم، تشكل جزءاً من تحليلاتهم. هذا ولم يتوصل البحث العلمى بعد إلى حل المشكلة الأساسية الخاصة بالتوفيق بين نظرية النظم البيئية، ودراسة الأنساق المعرفية، والمنطق الداخلى للثقافة.

الإيكولوجيا السلالية Ethnoecology

يشير المفهوم إلى دراسة المعرفة المحلية بالمواد الإيكولوجية واستغلالها. فقد تمثل هذه المعرفة أساساً جيداً لمشروعات **التنمية** (انظر: **التنمية السلالية**) بدرجة أفضل من الأساليب التى تفرضها العلوم الغربية، والتى قد لا تتناسب مع الأوضاع الإيكولوجية والثقافية والاجتماعية لمنطقة معينة. وتوضح دراسة الإيكولوجيا السلالية أن المعرفة الإيكولوجية المحلية قد تكون معقدة ومتقدمة. كما فى حالة بيئة الغابات المطيرة فى حوض الأمازون، حيث حافظت على أنظمة زراعة **أرض الغابات** على استمرار النظم الإيكولوجى للغابات المطيرة لآلاف السنين. وذلك فى تناقض حاد مع الآثار المدمرة للتدخل الخارجى فى نفس البيئة.

ب

باخوفين، يوهان ياكوب (١٨١٥-١٨٨٧)

Bachofen, Johann Jacob

محام سويسرى ومتخصص فى الدراسات الكلاسيكية، فقد كانت دراساته عن علم الأساطير الكلاسيكية هى التى أوحت إليه بتطوير نظرية عن تصور أنساق القرابة. ويفترض أن المرحلة المبكرة من المشاعية الجنسية البدائية كانت تتميز بنظام **سلطة الأم** و حق الأم، والذى حل محله نظام الانتساب **لفرع الأب** فى المرحلة الأخيرة من النمو. من هذه الدراسات مثلاً المنشورة عام ١٨٦١). وكان ظهور الانتساب لفرع الأب وفقاً لنظرية باخوفين، مرتبطاً بنظام الملكية الخاصة ورغبة الرجال الموازية لنقل الملكية لأبنائهم. وقد بنى **مورجان** حجته على تحليل مصطلحات القرابة متفقاً مع باخوفين فى أن المرحلة الأمومية تسبق المرحلة الأبوية فى التطور الاجتماعى.

بارسونز، إلزى كلوز (١٨٧٥-١٩٤٠)

Parsons, Elsie Clews

أنثروبولوجية أمريكية، أجرت دراسات إثنوجرافية عديدة على جماعات الهنود الحمر البويبلو Pueblo من سكان أمريكا الشمالية الأصليين، نذكر منها دراستها المعنونة "ديانة هنود البويبلو" (١٩٣٩). وهى دراسة اشتهرت بشمول تغطيتها ودقة تفاصيلها.

بارسونز، تالكوت (١٩٠٢-١٩٧٩)

Parsons, Talcott

عالم اجتماعى أمريكى، يعتبر أحد كبار مفكرى النظرية **الوظيفية** فى علم الاجتماع. وقد تأثر بارسونز فى تفكيره بالنظرية الوظيفية فى الأنثروبولوجيا، كما كان له تأثيره عليها أيضاً. ومن أبرز مؤلفاته: "بناء الفعل الاجتماعى" (١٩٣٧)، "نحو نظرية عامة فى الفعل" (١٩٥١) و"النسق الاجتماعى" (١٩٥١).

باستيان، أدولف (١٨٢٦-١٩١٥)

Bastian, Adolf

عالم ألمانى تلقى تعليمه فى القانون والعلوم والطب، وعمل أميناً بمتحف برلين. وكان دائم السفر شغوفاً بأوجه الشبه بين العادات فى مختلف المجتمعات وهى الظاهرة التى ينسبها إلى "الوحدة النفسية للجنس البشرى" أو الأفكار الأساسية Elementargedanken (انظر على سبيل المثال، مؤلفه المنشور عام ١٨٦٠). وقد زعم بأن الوحدة النفسية، وليست عمليات الانتشار، هى التى تفسر مظاهر التشابه فى أماكن مختلفة. ورغم أن نظرية باستيان لم تكن نظرية تطورية، لأنها تستند إلى معطيات سيكولوجية فطرية، إلا أن أفكاره قد تبناها **تطوريون ثقافيون** آخرون.

بتر، جدع ***Mutilation***

يتم بتر أو تشويه بعض أجزاء من الجسم البشرى عموماً لأغراض التجميل أو لأغراض طقوسية (انظر: **أنثروبولوجيا الجسد**). ويأخذ البتر أشكالاً عديدة متنوعة مثل بتر الأعضاء التناسلية كما يحدث فى عمليات **ختان الإناث وختان الذكور** وعمليات الوشم، والحجامة، وتشويه بعض أجزاء الجسم البشرى (كالرأس أو القدم أو العنق) وقد تمثل تلك العمليات جزء من **شعائر الانتقال** (المرور). وفى مثل هذه الحالات فإن تغيير شكل الجسم يصبح من العلامات المرئية لتغير المكانة الاجتماعية للشخص. وفى حالات أخرى تكون عمليات البتر والتعديل التى تحدث فى الجسم عمليات للتجميل ليس إلا، وإن كانت تتخذ حتى فى مثل هذه الحالات مؤشراً على المستويات المختلفة لمكانة والفرد ومنزلته. وبشكل عام فقد خضعت الأساليب التجميلية للجسم البشرى سواء كانت بغرض التجميل أو إظهار وضع اجتماعى لصاحبها، للعديد من التفسيرات من وجهة نظر التحليل النفسى، ولغيرها من التفسيرات التى تؤكد على دلالاتها الرمزية الاجتماعية وليس الفردية.

بدائى ***Primitive***

كانت الأنثروبولوجيا نفسها تعرف حتى عهد قريب بأنها دراسة "الشعوب البدائية"، وكانت تتميز عن العلوم الاجتماعية الأخرى مثل علم الاجتماع، وعلم السياسة، وعلم الاقتصاد بأن محور اهتمامها هو "المجتمع البدائى"، و"نظم الحكم البدائية"، و"الاقتصاد البدائى". غير أنه حدث فى ستينيات وسبعينيات القرن العشرين أن اتسعت المناقشات وزاد الاعتراض على مفهوم البدائية نفسه، الأمر الذى أدى إلى هجر أغلب المشتغلين بالأنثروبولوجيا الثقافية والاجتماعية لهذا المصطلح تدريجياً، واتجهوا إلى البحث عن مصطلحات بديلة يمكن أن تتحاشى الدلالات التحقيرية لوصمة "بدائى". ويعكس النفور من الكلمة أيضاً حقيقة جديدة مؤداها أن كثيراً من الأنثروبولوجيين لم يعودوا يعرفون علمهم بأنه قاصر على دراسة المجتمعات البسيطة أو أنه يركز عليها هى فى المقام الأول، وإنما وسعوا من مجال بحوثهم ودراساتهم بحيث أصبحت تضم إلى جانب المجتمعات البسيطة المجتمعات **الصناعية** المركبة أيضاً. ويلاحظ هنا أن مصطلح "بدائى" هذا كان قد حل من قبل محل مصطلح سابق هو "**متوحش**". الذى كان يستخدم إبان القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين فى إطار العلوم الاجتماعية للإشارة إلى الثقافات الأقل حظاً من التقدم التكنولوجى. ومن الانتقادات الأساسية التى وجهت إلى استخدام مصطلح "بدائى" أنه يعنى ضمناً أن الشعوب التى نصفها بهذا الوصف تمثل مرحلة أولية (بمعنى مبكرة) أو قديمة، أو أنها عبارة عن **رواسب** تطورية. ومعنى هذا أنه ينكر أن كافة المجتمعات الإنسانية، بما فيها المجتمعات ذات المستوى التكنولوجى البسيط، تشترك فى عمليات التغير التاريخى

وتنمو. ومع ذلك فإن مجرد تجنب استخدام المصطلح، واستخدامنا مصطلحات بديلة عنه، مثل **بسيط**، أو **قبلي** أو "غير متعلم"، هذا التجنب لا يحل المشكلة الأساسية المرتبطة باستخدام أي من الثنائيات التي تميز صراحة أو ضمناً بين الشعوب التي تعد **متحضرة** وتلك التي تعد "غير متحضرة". فإذا كنا غير سعداء بوصف بعض الشعوب بأنها "بدائية"، فليس الحل هو أن نلتمس تعبيراً لطيفاً لكي يعبر عن نفس المضمون البغيض، وإنما الحل أن نضطلع بإجراء ـرمة أنثروبولوجية توضح وتثبت التطور التاريخي لجماعات بشرية معينة، وعلاقاتها بالجماعات الأخرى ذات مستويات تكنولوجية مغايرة، أو ذات **أنماط إنتاج** مغايرة. ويمكن أن نجد في إطار **الأنثروبولوجيا النقدية** وفي **الأنثروبولوجيا الماركسية** محاولة بعض علماء الأنثروبولوجيا تطوير وعي نقدي بطرق التصنيف المستخدمة في علم الأنثروبولوجيا نفسه. انظر: **التاريخ والأنثروبولوجيا**، **معرفة القراءة والكتابة**.

البدنة Lineage

جماعة **انحدار قرابي** تعرف عموماً بأنها مجموعة من الأشخاص ترجع انتسابها إلى جد مشترك معروف، وتكون البدنة **أبوية** إذا كان الانتساب إلى الجد في خط الذكور فقط. وتكون البدنة **أمومية** إذا كان الانتساب في خط الإناث فقط. أما الوحدات الأكبر داخل نسق الانحدار القرابي فيطلق عليها مصطلحات مثل **عشائر** أو **بطون** أو **عشيرة** **أبوية**. ويختلف تعريف تلك الوحدات الأكبر حسب رؤية كل باحث.

البدو *Nomads*

مصطلح مشتق من الكلمة الإغريقية: "Nemo" أي يرعى، ويستخدم في الأنثروبولوجيا للإشارة إلى أسلوب الحياة الذي لا يقتصر فقط على **البدو الرعاة** ولكنه يدل أيضاً على بعض الأنماط الاجتماعية الأخرى التي يغلب عليها الافتقار إلى الإقامة الدائمة، أو التوطن والاستقرار. وكذلك يمكن الإشارة إلى **الصيادين**، وجامعي الطعام (انظر: **الصيد والجمع**) على أنهم بدو. أما الجماعات التي تتناوب فيها فترات البداوة والتخلخل السكاني، مع فترات التركز السكاني والإقامة الأكثر استمراراً في منطقة واحدة، فتسمى بالجماعات شبه البدوية. ولا يرتبط هذا التحول (أو التناوب) بالعوامل الإيكولوجية والفصلية فحسب، وإنما يرتبط أيضاً بالعوامل الرمزية والاجتماعية السياسية. ونفس الشيء يمكن إطلاقه على المجتمعات التي تزرع أرض الغابات حيث يمكن تسميتها أحياناً بالمجتمعات شبه البدوية نظراً لأن إقامتها في نفس الموقع الواحد، ترتبط بفترة محدودة من الزمن، وسرعان ما يغادرون الموقع وينتقلون إلى غيره. ففي منطقة الأمازون تقوم بعض الجماعات بزراعة أرض الغابات بشكل موسمي، ثم يتحول السكان إلى بدو يعتمدون على الصيد أو الجمع لفترات أيضاً، وهكذا تتسم مثل هذه الجماعة بنمطي البداوة وشبه البداوة في نفس

الوقت. أما السكان الذين ينتقلون من مكان لآخر – بشكل موسمى طبقاً لحاجاتهم لرعى حيواناتهم – فيطلق عليهم مصطلح جماعات **التنقل الموسمى**.

البدو الرعاة *Pastoral Nomads*

يمثل البدو الرعاة نمطاً اجتماعياً يتصف بسمتين متلازمتين هما الاعتماد على رعى قطعان الماشية والتنقل عبر مساحات واسعة على نحو ما أوضح دايسون – هدسون R.N.Dyson – Hudson (١٩٨٠) فى عرضهما لهذا المجال. وينتشر هذا النمط من المجتمعات البدوية منذ أمد بعيد ومازال فى مناطق عديدة من العالم فى أفريقيا وآسيا، وجنوب أوربا وأمريكا الشمالية، حتى صار موضوعاً للدراسة الأنثروبولوجية. ومع ذلك فقد تركزت البؤرة الجغرافية الأساسية لدراسة هذا النمط الاجتماعى فى منطقة شرق أفريقيا والشرق الأوسط.

والواقع أن الرعاة الرحل "الخلّص"، الذين يعتمدون اعتماداً كلياً على قطعان ماشيتهم بدون ممارسة أى نشاط زراعى، أصبحوا أمراً نادراً نسبياً فى الوقت الحاضر، بينما نجد أن الرعاة الذين يجمعون بين الرعى والأنشطة الزراعية، هم الأكثر شيوعاً. والحقيقة أن هناك تنوعاً ملحوظاً بين هذه المجتمعات المسماة بالرعوية فى الأنماط الاجتماعية والاقتصادية والديموجرافية. وتضم هذه الفئة من المجتمعات عدداً من الجماعات المختلفة التى تتعرض تحركات سكانها، وتنظيمهم الاجتماعى لتأثير عدة عوامل إيكولوجية وسياسية واقتصادية وثقافية أو معرفية متنوعة. ومع ذلك فقد بذلت محاولات عدة لصياغة نظرية عامة أو نموذج لهذا النمط من المجتمعات.

وقد سادت النظرة إلى هؤلاء الرعاة فيما قبل عام ١٩٧٠ باعتبار أنهم يمثلون حالات نموذجية لمجتمع **البدنة الانقسامى** حسبما تذهب النظرية **البنائية الوظيفية** البريطانية. إلا أنه برزت خلال سبعينيات القرن العشرين وجهات نظر مختلفة ومتعارضة تركز معظمها على التفسيرات الإيكولوجية و/ أو الاقتصادية للتنظيم الاجتماعى للمجتمع الرعوى. وقد قدم بارث Barth (١٩٦١) مجموعة من الخصائص التى تتصف بها الأنساق الاجتماعية للمجتمعات الرعوية، ومنها ترحالهم وديناميتهم الدائمة بالمقارنة بالمجتمعات الزراعية، خاصة وأن قطعان حيواناتهم تعد رأس مال متجدد، بينما لا تتزايد الأرض الزراعية. وقد أوضح سبونر Spooner (١٩٧٣) وجود علاقة متسقة بين النظام الرعوى كتكيف إيكولوجى، وبين بعض الملامح الإيديولوجية – والثقافية المعينة كالنزعة إلى الاستقلال والمساواة بين البشر. أما شنايدر Schneider (١٩٨٤) فقد ذهب إلى أن التنظيم الاجتماعى للمجتمع الرعوى القائم على أساس البدنة، يرتبط بوجود ضغط على الموارد، على حين يؤدى افتقاد هذا الضغط إلى تطور الأنساق القائمة على أساس العمر. وهكذا يتضح استمرار الاهتمام بهذه الموضوعات الأساسية التى طرحها **إيفانز بريتشارد** فى دراسته الكلاسيكية عن "النوير" (١٩٤٠) مثل:

العلاقة بين البيئة والأشكال الاجتماعية وبين القيم أو النمط الثقافى. ومع ذلك يرى دايسون – هدسون أن الفروض التى طرحها ايفانز بريتشارد لم تخضع للتحقق بالقدر الكافى. فمن الواضح أن الرعاة لا يمثلون نمطاً اجتماعياً واحداً، ومع هذا فلا زال بعض الباحثين يثقون فى فكرة **نمط الإنتاج** الرعوى بينما يرفض البعض الآخر تخصيص فئة مستقلة للمجتمعات الرعوية.

وقد أوضحت الدراسات الأنثروبولوجية الحديثة حول المجتمعات الرعوية والرعاة – من ناحية أخرى – أن هذه المجتمعات لا يمكن دراستها بمعزل عن السياق الإقليمى والقومى للعلاقات بين السلالات، وعلاقة ذلك بنظام الدولة المسيطرة، و/ أو الشعوب الزراعية المجاورة. وهناك موضوع آخر بالغ الأهمية، أثار مؤخراً بعض الأنثروبولوجيين مثل لولين دافيز Llewelyn Davis (١٩٨١)، وهو دراسة دور المرأة الذى لم يلق اهتماماً من الإثنوجرافيين على هذا المدى الزمنى الطويل، وهو إهمال يكشف عن تحيز واضح لنظام **سلطة الأب**.

البربرية *Barbarism*

أحد جوانب المخطط التطورى الذى استخدمه **مونتسكيو** لأول مرة، فقد كان الصيد أو الوحشية، والرعى أو البربرية، والحضارة تمثل المراحل الثلاث فى هذا المخطط الذى أصبح شديد الشيوع بين المنظرين الاجتماعيين فى القرن التاسع عشر. ومن بين هؤلاء **مورجان** الذى تبنى هذا المخطط على غرار ما فعل **تايلور**. وتتميز البربرية عن الوحشية بنمو الزراعة والرعوية وظهور حرف معينة مثل تشكيل المعادن وصناعة الفخار.

البروليتاريا الرثة *Lumpenproletariat*

استخدم ماركس هذا المصطلح ليشير إلى القطاع الأكثر هامشية وإفقاراً من السكان، أولئك الذين ليس لديهم عمل ثابت، والذين يمثلون بؤرة النشاط الإجرامى. والبروليتاريا الرثة – على خلاف البروليتاريا الصناعية – كانت تعتبر فى الأساس غير سياسية أو انتهازية فى توجهها السياسى، فى مقابل البروليتاريا الصناعية التى كانت تمثل أساس تنظيم الطبقة العاملة. وفى دول العالم الثالث، وحيث يكون حجم البروليتاريا الصناعية ذات العمل المستقر متواضعاً، فى مقابل قطاع كبير من العاطلين أو العاملين فى ظروف متدنية، فإن نسبة كبيرة من السكان يصنفون داخل فئة البروليتاريا الرثة. وعلى أية حال فإن الدراسة الأنثروبولوجية قد أوضحت أنه من الخطأ وصم هذا القطاع بمصطلحات سلبية لمجرد أنهم لا يشاركون فى العمل الصناعى، فسكان **مدن العشش أو الأكواخ** فى العالم الثالث يملكون مجموعة من الخواص والملامح الاجتماعية الثقافية للتنظيم المجتمعى المحلى التى تمت دراستها داخل إطار **الأنثروبولوجيا الحضرية** ودراسات **الهجرة** والتى تدل على امتلاكهم إمكانات التنظيم الاجتماعى والسياسى بين تلك القطاعات التى لا يتوافر لها العمل الصناعى.

البشر *Hominid*

تضم فئة البشر الإنسان العاقل وأقرب أسلافه المباشرين.

انظر: **التطور البشرى**.

البطالة والبطالة الجزئية *Unemployment and Underemployment*

هى الظروف التى لا يستوعب فيها القطاع الرسمى من الاقتصاد القوة العاملة المنتجة بأكملها. وفى ظروف البطالة الجزئية نجد أنه رغم أن العمال ليسوا مستخدمين فى القطاع الرسمى، إلا أنهم يمارسون نوعاً أو آخر من النشاط الاقتصادى طول الوقت أو لبعض الوقت، وأن هذا النشاط فى القطاع غير الرسمى كثيراً ما يقدم إسهاماً اقتصادياً أساسياً ولكن غير معترف به رسمياً. ومع ذلك فمفهوم البطالة الجزئية يغطى طائفة عريضة من الأنشطة الاقتصادية المختلفة، ويتعين علينا أن نميزها عن بعضها البعض بعناية، وأن نتبين آثار كل منها على الاقتصاد المنزلى والاقتصاد المجتمعى.

بطل ثقافى *Culture Hero*

نمط شائع من الشخصية فى دراسة **الأساطير والفولكلور** يمثل أعضاء جماعة اجتماعية أو إثنية. وفى الأساطير والحكايات يعد مسئولاً عن تأسيس بعض السمات المميزة للجماعة ولطريقتها فى الحياة، حيث يمكن أن يجتاز أنواعاً من **الامتحان الإلهى** (أو الشعائرى)، أو يدخل فى منافسات أو معارك مع الآلهة والأرواح، أو يمكن أن يحصل للجماعة على أشياء معينة أو يحقق لها بعض الامتيازات. ويمكن أن يؤدى البطل الثقافى على نحو ما وظيفة الوسيط بين الماضى فوق الطبيعى أو الأسطورى من ناحية والعالم الواقعى للمجتمع الإنسانى من ناحية أخرى.

البعث / إعادة الإحياء *Revitalization*

عرفه والاس بأنه الحركة المنظمة الهادفة التى يقوم بها بعض أفراد المجتمع لخلق ثقافة أكثر إشباعاً. وفى دراسة والاس الكلاسيكية (١٩٥٨) تحدث هذه الحركات فى ظروف التوتر الشديد، والتمزق الاجتماعى، والتفكك الثقافى، وتنجم هذه الظروف عن مواقف الاتصال الثقافى أو **التكيف الثقافى** الإجبارى، أو الكوارث الطبيعية أو أى عامل من شأنه إحداث تغير سريع تعجز الثقافة عن استيعابه. وتتميز حركة البعث (أو إعادة الإحياء)، التى تكون ذات طبيعة دينية عموماً، ولكنها يمكن أن تكون أيضاً سياسية أو اجتماعية، تتميز بالظهور والقبول المفاجئ لبرنامج عمل أو "مشروع" ثقافى جديد، أو مجموعة من التجديدات الثقافية. وكثيراً ما يكون هذا البرنامج الجديد من خلق فرد واحد (نبى أو زعيم **كاريزمى**)، أو جماعة صغيرة، كما يكون ذا طابع يوتوبى (خيالى). ويمر أفراد الحركة الجديدة وأتباعها بمرحلة "تحول مربك" أو بتحول ينطوى على نوع من الكشف من أجل اكتساب طريقة التغير الجديدة وأنماط الاتجاهات والسلوك المستحدثة.

وكثير من حركات البعث، شأنها شـ

حركات **التمرد** عموماً، مقضى عليها بالفشل المبين. وقد يتصادف أن تجد إحداها الظروف الضرورية والملائمة متاحة لها فى سياق قيمى أو قومى أوسع، فتتحول إلى حركة اجتماعية ناجحة واسعة الانتشار. وفى مثل هذه الحالات يؤدى نجاح الحركة فى حد ذاته إلى إحداث تغييرات جذرية فى شكلها وبنائها، وتصبح الحركة التى بدأت ثورية ومثالية (خيالية) ذات طابع مؤسسى وروتينى. وهكذا يمكن أن تتحول حركة البعث الدينى فى خاتمة المطاف إلى دين أصولى مستقر، إلى أن تظهر بمرور الزمن حركات بعث دينى جديدة تتحدى وجوده وتسعى إلى تجديده.

ويرى كوبيتوف Kopytoff (١٩٦٤) أن الحركات الدينية لا يجب أن نحللها فى ضوء نمط جامدة، من شأنها أن تطمس حقيقة الفروق الداخلية بين أعضائها فى نمط معين وأوجه الشبه بين أنماط مختلفة، ويرى أنه يتعين علينا بدلاً من هذا أن نشخص كل حركة فى ضوء اتجاه تحليلى بوصفها مجموعة مترابطة من المتغيرات. وهكذا تتميز كل حركة دينية معينة بملامح خاصة بها إذا نظرنا إليها فى ضوء مجموعات من الأبعاد المركبة. انظر مواد: **عبادات، حركة الإنقاذ الدينى، الحركات الإحيائية.**

بلا زعيم ***Acephalous***

تعنى الكلمة حرفياً: "بلا رأس" Headless وتشير إلى المجتمعات التى لا يوجد بها سلطة سياسية مركزية. ويستخدم هذا المصطلح، بشكل عام، للإشارة إلى المجتمعات التى تصنف داخل مخطط تطورى على أنها **عُصَب** أو **قبائل** ويكون فيها النظام السياسى من النوع **الانقسامى** اللامركزى أو "متعدد المراكز". والمصطلح البديل هو "مجتمعات بلا دولة" ويتحقق تماسك المجتمع ككل، داخل هذه المجتمعات، عن طريق الهوية العرقية أو الثقافية المشتركة للمجتمعات المحلية التى يتكون منها، وليس من خلال النظام السياسى المركزى. انظر: **الأنثروبولوجيا السياسية.**

بلدة، مدينة صغيرة ***Town***

انظر: **أنثروبولوجيا المدينة، الحضرية والتحضر.**

البلوغ ***Puberty***

انظر: **أنثروبولوجيا العمر،تكريس، شعائر الانتقال** (المرور).

بناء ***Structure***

انظر: **بناء اجتماعى، البنيوية.**

بناء اجتماعى ***Social Structure***

مفهوم استخدم على نطاق واسع فى مجال الأنثروبولوجيا، ولكن دونما تعريف يحظى بقبول من الجميع. ويستخدم عموماً للإشارة إلى ملامح **التنظيم الاجتماعى** بما يشتمل عليه من **نظم اجتماعية، وأدوار**، ومكانات من شأنها أن تضمن استمرار أنماط السلوك الاجتماعى والعلاقات الاجتماعية عبر الزمن. وهكذا يشير مفهوم البناء الاجتماعى

إلى الآليات التى تكفل الاستمرار الاجتماعى أو الحفاظ على ما هو قائم، أو **إعادة الإنتاج** الاجتماعى بلغة التحليل الماركسى. وقد ارتبط هذا المصطلح فى الأنثروبولوجيا بنظريات **راد كليف براون** عن **البنائية الوظيفية** (١٩٥٢) وأعمال غيره من الأنثروبولوجيين البريطانيين، ولعله لهذا السبب يتجنب كثير من الأنثروبولوجيين من غير أتباع هذه النظرية استخدام هذا المصطلح بسبب دلالته الاستاتيكية، ونظرته اللاتاريخية للأنساق الاجتماعية. ومن هنا كثيراً ما تعرض المدخل البنائى الوظيفى للنقد بسبب افتراضه أن الأنساق الاجتماعية عبارة عن مجموعات متناغمة وغير متغيرة نسبياً من المعايير، والأدوار، والمكانات التى يتلقاها الفرد أو يمارسها بسلبية. لهذا ساد الاعتقاد بأن هذا التصور للبناء الاجتماعى ينطوى على فهم استاتيكى للمجتمع وعلى حتمية سوسيولوجية عارضتها باضطراد الأنثروبولوجيا الحديثة.

ثم جاءت النظرية **البنيوية** فى تراث **ليفى شتراوس** لتولد المزيد من النقد لفكرة البنائية الوظيفية عن البناء الاجتماعى. فقد هاجم ليفى شتراوس نفسه الفهم المغرق فى الإمبيريقية للبناء كما لو كان شيئاً يمكن ملاحظته أو تجريده من السلوك الاجتماعى الفعلى الذى يمارس فى الواقع. وطرح ليفى شتراوس بدلاً من هذا فكرة مؤداها أنه يمكن فهم بناء المجتمع كمنظومة من المبادئ الأساسية التى تتحكم فى التعبير الإمبيريقى عن الأنساق الاجتماعية.

بناء أساسى ***Base***

انظر: **المادة التالية**.

البناء التحتى ***Infrastructure***

ثمة تفرقة أساسية، داخل النظرية الماركسية وغيرها من النظريات المادية حول المجتمع، بين البناء التحتى أو الأساس الاقتصادى للمجتمع **والبناء الفوقى**، وترى أن هذا الأخير يعتمد على الأول، بل ويتحدد من خلاله. لكن الكتاب الماركسيين الجدد قدموا تفسيرات مختلفة لعلاقة التحديد التى يمارسها البناء التحتى على البناء الفوقى. ويوضح جودلييه (١٩٧٨) Godelier على سبيل المثال، أن الحتمية الاقتصادية الفجة لا تصلح لدراسة أغلب المجتمعات التى اهتم بدراستها علماء الأنثروبولوجيا، حيث نجد أن القرابة أو الدين، وليس الاقتصاد بحد ذاته، هما أهم محاور التنظيم داخل هذه المجتمعات. ومع ذلك، وكما أوضح ماركس نفسه، فإن التحديد الاقتصادى لا ينطبق إلا "فى نهاية المطاف"، وأن هذا التحديد لا يعنى أن العلاقات الاقتصادية هى العلاقات المهنية داخل كل المجتمعات، لذا يجب على التحليل الماركسى أن يسعى إلى تفسير أسباب هيمنة علاقات القرابة أو المؤسسات الدينية أو القانونية داخل مجتمعات بعينها عن طريق تحديد الدور الذى تؤديه هذه المؤسسات فى تنظيم علاقات الإنتاج وفى مختلف الجوانب الاقتصادية الأخرى. وبقدر ما تساعد أنساق القرابة أو المعتقدات الدينية

فى تنظيم علاقات الإنتاج والتوزيع داخل المجتمع، بقدر ما يمكننا تفسير هيمنة هذه العلاقات داخل تكوينات اجتماعية معينة.

البناء الثقافى الأساسى
Cultural Baseline

يعد البناء الثقافى الأساسى فى دراسات **التكيف الثقافى** أو الاحتكاك الثقافى وصفاً لثقافتين كما كانتا قبل احتكاك إحداهما بالأخرى، لهذا فإن البناء الأساسى يلعب دوراً هاماً فى تقييم التأثير الذى أحدثه الاحتكاك. ومع ذلك، فإنه يعد أيضاً مفهوماً استاتيكياً، طالما أنه يقودنا إلى افتراض وجود ثقافة تقليدية كانت غير متغيرة قبل الاحتكاك، وربما كانت تعد نسقاً ثابتاً ومستقراً قبل احتكاكها بثقافة أخرى. والحقيقة أن ظواهر الاحتكاك بين الثقافات والتحولات الناتجة أمر شائع ومستمر، بحيث أنه سيكون من المستحيل تصور أى معنى للبناء الثقافى الأساسى فى أغلب المناطق الإثنوجرافية من العالم. ويتعين على الأنثروبولوجى بدلاً من ذلك أن يهتم بالدراسة التاريخية والتاريخية السلالية المتواصلة لتأثيرات جماعات إنسانية مختلفة على بعضها البعض، دون افتراض وجود ثقافات كانت فى أى مرحلة من مراحلها منفصلة وجامدة ومتكيفة بنفسها وليس لها احتكاك خارجى.

بناء الجملة *Syntax*

القواعد التى تنظم ترتيب المورفيمات (أصغر وحدات المعنى فى اللغة) فى تتابع معين. ويطلق على ميدان دراسة معنى العناصر اللغوية (فى مقابل القواعد الشكلية لترتيب أجزاء الجملة) **علم الدلالات**.

البناء السطحى *Surface Structure*

انظر: المادة التالية.

البناء العميق والسطحى
Deep and Surface Structure

طُور مفهوم البناء العميق والسطحى للغة على يد عالم اللغويات تشومسكى N.Chomsky (١٩٦٥). وتذهب نظرية تشومسكى فى اللغة، والتى أثرت بعمق فى تطور **البنيوية** فى الأنثروبولوجيا وفى فروع أخرى من العلم بجانب اللغويات، تذهب إلى أنه لا يكفى دراسة اللغة على أساس تعميمات للسلوك الملاحظ فقط. فمن الضرورى التسليم بوجود قواعد أو نماذج أساسية هى التى تضفى معنى على السلوك الذى نلاحظه. وقد ميز تشومسكى البناء السطحى للغة أو مجموعات المورفيمات Morphemes الموجودة فيها، والتى ترتب فى منطوقات مقبولة صادرة عن البناء العميق. ويتكون البناء العميق للغة من خلال مجموعة من القواعد ("بناء الجملة" أو "القواعد الأساسية") ويحتوى على المعلومات اللازمة للمتكلم لكى يولد أو يفهم معانى الكلام المنطوق. وهناك مجموعة من قواعد التحويل التى تعمل على انتقال الأبنية العميقة إلى الأبنية السطحية أى إلى كلام منطوق فعلاً. وفى الأنثروبولوجيا، حاول أصحاب النظريات البنيوية التى كان **ليفى شتراوس**

رائداً لها، تطبيق منهج مماثل في دراسة الثقافة، وذلك عن طريق التمييز بين البناء السطحي للسلوك أو الأحداث الظاهرة التي تلاحظها وبين البناء العميق أو التوليدي الذي يمثل الأساس لها.

البناء الفوقي *Superstructure*

تميز النظرية الاجتماعية الماركسية تمييزاً مهماً في التحليل بين **البناء التحتي** أو الأساسي، من ناحية، والبناء الفوقي من ناحية أخرى. والبناء التحتي هو الأساس الاقتصادي للمجتمع، أما البناء الفوقي فهو العلاقات والنظم الاجتماعية التي تتكون حول ذلك الأساس وعليه، وتعمل على إعادة إنتاج نفسها. وقد استقطبت القضية الماركسية القائلة بأن البناء التحتي هو الذي يحدد البناء الفوقي في نهاية الأمر القدر الأكبر من الجدل حول هذا الموضوع.

انظر: **الأنثروبولوجيا الماركسية.**

بناء مركب *Complex Structure*

في نظرية **ليفي شتراوس** عن القرابة يقابل مصطلح أبنية القرابة المركبة مصطلح **الأبنية الأساسية.** والأبنية المركبة هي تلك الأبنية التي يتم التعبير فيها عن قواعد الزواج تعبيراً سلبياً. بمعنى أن تكون هناك فئات قرابية يحرم اختيار شريك الزواج منها. ورغم هذا فإن النظام يفرض الزواج من فئات قرابية محددة. انظر: **فرض القواعد.**

بندكت، روث فلتون (١٨٨٧-١٩٤٨)
Benedict, Ruth Fulton

باحثة من الولايات المتحدة دخلت مجال الأنثروبولوجيا من خلفية في الفلسفة والأدب. ولأنها تلميذة **بواس** ورفيقة حميمة **لسابير،** فقد كان اهتمامها منصباً على مجال **الثقافة والشخصية.** وطورت نظرية تذهب إلى أن أنماط الشخصية ومعيار "السواء" النفسي تتم صياغتها ثقافياً. وفي مؤلفها عن "أنماط الثقافة" (١٩٣٤) حاولت تدقيق المخطط الذي وضعته لأنماط الشخصية السائدة والتي تبلورها الثقافة في كل مجتمع.

بنوة (نسب) *Filiation*

يشير هذا المصطلح إلى الاعتراف الاجتماعي بالعلاقات بين الوالدين والأبناء. وقد قابل **فورتس** وغيره من العلماء من منظري موضوع الانحدار القرابي بين **الانحدار القرابي** الذي يشير إلى عضوية **البدنة** أو **الجماعة المشتركة** والبنوة التي تشير إلى علاقة الوالدين بأولادهما (انظر: **القرابة الثانوية**). وإن كان هناك بعض العلماء الذين لا يرون أن هناك فرقاً بين مصطلحي الانحدار القرابي (النسب) Descent وبين البنوة.

البنيوية *Structuralism*

حركة فكرية بدأت في ميدان اللغويات، وتضم مجالات علمية متباينة كالأنثروبولوجيا، والفلسفة، والنقد الأدبي. ففي اللغويات ترتبط البنيوية بالمؤلفات الرائدة **لسوسير** Saussure (١٩١٦) وجاكوبسون. وكان سوسير يعد قائداً لثورة في حقل علم اللغة، ذهبت إلى أن الاهتمام

لرئيسى لهذا العلم يقوم على دراسة اللغة كنسق من العلاقات، ونقل محور الاهتمام من دراسة "البناءات السطحية" إلى دراسة **البناءات العميقة** أو المبادئ البنائية الأساسية. وفى المدرسة البنائية الأنثروبولوجية التى يقودها **ليفى شتراوس** (١٩٦٣) اعتبر النموذج اللغوى أساساً لفهم الثقافة الإنسانية والعقل الإنسانى. ويرى ليفى شتراوس أن الثقافة يتعين أن نفهمها كظاهرة سطحية تكشف لنا عن الاتجاه الإنسانى العام نحو تنظيم وتصنيف الظواهر والخبرات المكتسبة. وعلى حين تتباين الظواهر السطحية، فإن المبادئ التنظيمية الأساسية هى هى نفسها لا تتغير. وقد انتقل ليفى شتراوس من تحليل أنساق **القرابة والزواج** فى مؤلفاته المبكرة، إلى التركيز على تحليل **الأسطورة والرمزية** باعتبارهما من المجالات التي يمكن أن ندرس فيها بسهولة النشاط الحر للعقل الإنسانى.

واحتل مبدأ **التعارض الثنائى** مكانة مهمة فى الأنثروبولوجيا البنيوية كتلك التى احتلتها فى اللغويات البنيوية. ومؤدى هذا المبدأ أن الأنساق الثقافية والعقلية تعمل بنفس الطريقة التى تعمل بها الأنساق الصوتية بوصفها أنساقاً للتعارض، ولذلك لا يمكن فهم أى مصطلح بمعزل عن كل شئ، وإنما كجزء من نسق تعارضات قائم على تعارضات ثنائية أو أولية. ومن التعارضات الثنائية النموذجية التى اعتبرها ليفى شتراوس مبادئ عالمية شاملة فى المصطلح الثقافى: اليمين واليسار، الخام والمطبوخ، الطبيعة والثقافة، المركز والمحيط، الرجل والمرأة. ولم يميز جوهرياً بين أنساق السلوك (النظم الاجتماعية، والطقوس) والأنساق الفكرية (كالأسطورة، والرمزية). ووفقاً لهذه النظرية يمكن أن يقوم كل نسق بالتعليق على تعارضات النسق الآخر أو حل التعارضات الكامنة فيه. ولعل آراء ليفى شتراوس فى هذا الصدد تتصف بقدر من التناقض، حيث يؤكد فى بعض الأحيان إيمانه بالفكرة الماركسية الخاصة بأولية البناءات التحتية، ولكنه مع ذلك يحتفظ بحقه فى توجيه اهتمامه إلى تحليل نشأة البناءات الفوقية وتحولها.

ولقد حظيت البنيوية بتأثير هائل، خاصة فى تحليل القرابة والزواج، وتحليل الأسطورة والرمزية وهى كما رأينا، المجالات التى ركز عليها ليفى شتراوس تحليلاته الرائدة. ومع ذلك لم نشهد تطبيقاً عاماً للمبادئ البنيوية فى ميادين أخرى (مثل: الأنثروبولوجيا السياسية أو الاقتصادية)، وهو أمر ضرورى لدعم دعوى البنيوية بأنها تمثل علماً عاماً للاتصال والسلوك الثقافى الاجتماعى.

ولقد ركز نقاد النظرية البنيوية على مهاجمة طبيعتها الاستاتيكية واللاتاريخية فى جوهرها، وعلى بيان الحاجة إلى تعديل مفهوم البناء بحيث يأخذ فى اعتباره الدور الإيجابى للفرد فى خلق الأنساق الثقافية الاجتماعية، وكذلك الطبيعة التاريخية والدينامية لهذه الأنساق. وهناك كثير من الأنثروبولوجيين الذين يستخدمون مبادئ المنهجية البنيوية فى دراسة المنطق الأساسى

لأنساق الاتصال والأنساق الرمزيـــة، دون أن يتبنوا بالضرورة كافة دلالات مفهوم ليفى شتراوس عن البناء. ومن المهم أن ندرك فى نفس الوقت أن كثيراً من الانتقـادات التـى وجهت إلى نظريات ليفى شتراوس قد تنبـأ هو بها أو تعامل معها فى مؤلفاته المختلفـة، ولكن دون أن يتوصل فى النهاية إلى صيغة تركيبية شـاملة تواجـه كافـة التناقـضات والدلالات الكامنة فى تلك النظريات(*).

بواس، فرانز (١٨٥٨-١٩٤٢)

Boas, Franz

ولد فرانز بواس فى ألمانيا حيـث تعلـم وتخصص فى الجغرافيا. ولقـد انتهـى بـه المطاف إلى التخصص فى الأنثروبولوجيـا كنتيجة لخبراته فى الحياة مع الإسكيمو فـى شـمال كنـدا ثـم أصـبح أبـرز علمـاء الأنثروبولوجيا فى الولايات المتحدة. ولقـد انتقد ميل الأنثروبولوجيين إلى اسـتخلاص تعميمات غير ناضجة والاعتماد على **التاريخ الظنى**، ودافع فى مقابل ذلك عن جمع المادة الإثنوجرافية بشكل فـاحص ومـدقق قبـل التوصل إلى أى تعميم. واعتقد أن ذلك يمكن أن ينقذ الأنثروبولوجيا من كبوتهـا تمامـاً. وعلى خلاف المنظرين التطوريين الأوائـل الذين أكدوا على التشابهات الثقافية العامـة، أكد بواس على الاختلافات والخـصوصيات فى كل ثقافة كنتيجـة لتطورهـا التـاريخى المتميز والمستقل. ومن ثم فقد أطلـق علـى منحاه البحثى وصف الخصوصية التاريخيـة والتى تميزت بنفيها للمنهج المقـارن الـذى اعتمد عليه **التطوريون الخطيـون** (١٩١١). كما طور أيضاً اهتماماً بالجوانب النفسية فى الثقافة (على سبيل المثال دراسته المنـشورة ١٩٤٠). ولقد توارث الكثيرون من تلاميـذه منحاه الكلى (التكاملى) فى العمل الميـدانى وفى توسيع نطاق الاهتمام البحثـى والـذى يشتمل علـى اللغويـات، والأنثروبولوجيـا الفيزيقية، وعلم الآثار بجانـب الظـاهرات الثقافية. لقد أسست مدرسة بـواس **الثقافـة** كمفهوم أساسى فـى الأنثروبولوجيـا فـى الولايات المتحدة، ووجهت الانتقـادات إلـى هذه المدرسة لما تعانى منه من **حتمية ثقافية ونسبية ثقافية**.

بوبر، سير كارل رايموند (١٩٠٢-١٩٩٤)

Popper, Sir Karl Raimund

فيلسوف ولد فى مدينة فيينا ودرس المنهج العلمى. وقد أثرت بعض أعماله تأثيراً واسع النطاق، بشكل مباشر وغير مباشـر، علـى النظرية والمنهج فى العلوم الاجتماعية، ومن أهمها تمييزه بين العلـم الـصريح والعلـم الكاذب على أساس معيار القابلية للـدحض، ونقده **للمذهب التاريخى** ودفاعه عن الفردية **المنهجية**. (مثل مؤلفه الصادر عام ١٩٥٧).

(*) راجع باللغة العربية حول الموضوع، أحمد أبوزيد، المدخل إلى البنائيـة، القـاهرة، المركـز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية، ١٩٩٥. ويتناول الكتاب عرضاً ممتازاً لأهم التيارات البنائية، باختلاف توجهاتها، ومجالات تطبيقها. (المحرر)

البوتلاتش *Potlatch*

انظر: **نظام البوتلاتش**.

البورجوازية *Bourgeoisie*

عندما تحل **الرأسمالية** محل الإقطاع، تستبدل **بالأرستقراطية** كفئة مالكة للقوة أصحاب الملكية الذين يشكلون طبقة. وتذهب النظرية الماركسية إلى أن الدولة الحديثة تتأسس لتمثل البورجوازية كطبقة. ويعتبر التمييز بين البرجوازية الصغيرة والبورجوازية الكبيرة تمييزاً مهماً من الناحية التاريخية. فالبورجوازية الكبيرة تجبر البورجوازية الصغيرة على أن تتحول باضطراد إلى صفوف البروليتاريا.

البورجوازية الصغيرة

Petite Bourgeoisie

طبقة اجتماعية تضم أصحاب المنشآت الصغيرة (بما فيهم الحرفيون الذين يعملون لحسابهم)، وقد يوسع نطاقها بحيث تشمل صغار المزارعين الذين يملكون الأرض التى يزرعونها. وقد ذهب ماركس إلى أن عملية تنامى الاستقطاب الطبقى سوف يؤدى إلى امتصاص البورجوازية الصغيرة فى طبقة **البروليتاريا**. ولكن الواقع أن الشواهد التاريخية حول هذه النقطة متعارضة بعض الشيء، وتدل على حدوث تنوع كبير من منطقة إلى أخرى ومن سياق اجتماعى إلى آخر. ففى بعض المجتمعات حدث فعلاً أن ارتبطت البورجوازية الصغيرة ارتباطاً وثيقاً بالطبقة العاملة (البروليتاريا)، وفى مجتمعات أخرى ارتبطت بكبار الرأسماليين. وكما حدث أن امتصت أحياناً المنشآت الكبيرة المنشآت الصغيرة استطاعت تلك المؤسسات الصغيرة فى بيئات أخرى أن تصمد فى مواجهة الرأسمالية الكبيرة.

بولانى، كارل (١٨٨٦-١٩٦٤)

Polanyi, Karl

عالم بريطانى فى الأنثروبولوجيا الاقتصادية كانت نظرياته بمثابة الأساس الذى نهضت عليه مدرسة النوعية الاقتصادية فى **الأنثروبولوجيا الاقتصادية**. (انظر: مثلاً مؤلفه الصادر عام ١٩٦٨)

البيئة *Environment*

انظر: **الإيكولوجيا الثقافية**.

بياجيه، جان (١٨٩٦-١٩٨٠)

Piaget, Jean

عالم نفس سويسرى أسس مدرسة النمو فى علم النفس البشرى، وكان له أثر بارز فى تدقيق النظرية فى علم النفس، وكذلك فى علوم اللغويات، والفلسفة، والعلوم الاجتماعية بصفة عامة. ويلاحظ أن نظريات بياجيه بأن النمو المعرفى يمر بمراحل محددة تحديداً دقيقاً، وكذلك تأكيده على التصوير الإيجابى للواقع والشخصية بواسطة الفرد، يلاحظ أن آراءه تلك كانت بمثابة انتقادات مهمة لكل من **السلوكية والبنيوية** اللتين تميلان إلى النظر إلى الفرد كأداة سلبية فى ثنايا عملية

التشريط أو التعبير عن الاتجاهات البنيوية.

بيتسون، جريجورى (١٩٠٤-١٩٨٠)

Bateson, Gregory

باحث من الولايات المتحدة الأمريكية أفاد من دراسته للبيولوجيا وعلم النفس فى دراسته الأنثروبولوجية المميزة والمبتكرة، كما طور اهتماماً بالعلاقة بين علم **الاتصال** والأنثروبولوجيا. حيث قدم لدراسات الأنثروبولوجيا مفاهيم عديدة نقلاً عن نظرية **السيبرناطيقا**. وقد مهدت دراسته الإثنوجرافية بعنوان نافن Naven (١٩٥٨) الطريق لمجالات كثيرة أصبحت فيما بعد محوراً للدراسات **الرمزية** فى الأنثروبولوجيا. ففى هذا المؤلف يستخدم بيتسون مفاهيم روح الشعب Ethos والمثل العليا لتحديد المبادئ العامة التى تضفى شكلاً متماسكاً على نسق الاعتقاد ومن ثم تضفى تماسكاً على نسق القيم. وتبنت الأنثروبولوجيا الثقافية فى الولايات المتحدة هذه المفاهيم على نطاق واسع لاسيما مفهوم روح الشعب. وتضم المفاهيم الأخرى المؤثرة التى قدمها بيتسون، مفهوم "التكوين بالانشطار" الذى يصف التوترات المتراكمة الناتجة عن تفاعل اجتماعى ولغوى، وطريقة وصول هذه التوترات إلى ذروتها فى **انشقاق** الجماعات: المفهوم الخاص بمأزق التفكير المزدوج، وهى حالة المطالب المتنافرة أو المتناقضة من الفرد والتى يربطها بعض المنظرين بنمو الفصام؛ وكذلك مفهوم **ما وراء الاتصال** الذى يشير إلى "رسائل حول رسائل" Messages about Messages أو "صياغة السلوك اللغوى".

وفى كتاب بيتسون المثير بعنوان "خطوات نحو إيكولوجيا العقل" (١٩٧٢) اكتشاف للعلاقة بين نظرية الاتصالات والنظرية الإيكولوجية **ونظرية النظم**.

بيتى، جون هيو مارشال (١٩١٥-١٩٩٠)

Beattie, John Hugh Marshall

بريطانى متخصص فى الأنثروبولوجيا الاجتماعية، قام بنشر دراسة مكثفة عن شعب البونيورو Bunyoro فى أوغندا (انظر على سبيل المثال مؤلفه المنشور عام ١٩٦٠) وكانت له إسهامات جوهرية أيضاً فى دراسة العلاقة بين الفلسفة والنظرية الأنثروبولوجية والمنهج الأنثروبولوجى.

بيروقراطية ***Bureaucracy***

الحكم بواسطة الوظائف الإدارية، ويستخدم المصطلح بصفة عامة لوصف أنساق السلطة المنظمة والرسمية والتى تأخذ طابعاً متدرجاً وتميز القطاعات الكبرى فى المجتمع الحديث. وتتسم التنظيمات البيروقراطية والتى قد تكون مدنية أو دينية أو عسكرية، بقدرتها على تنظيم عدد كبير من الأفراد فى نطاق الأهداف غير الشخصية أو **الرشيدة**، وبوجود مجموعة من القواعد الواضحة التى تنظم أفعال أعضائها. وهناك ميل إلى الربط بين البيروقراطية والمجتمعات الصناعية الحديثة التى وصلت إلى أقصى درجات تطورها. ولكن هناك بالطبع نماذج للبيروقراطيات فى المجتمعات قبل الصناعية أو حتى المجتمعات غير

المتعلمة (كما فى إمبراطورية الإنكا القديمة فى بيرو على سبيل المثال) وهى نماذج تقدم مادة مفيدة للمقارنة.

وكان تحليل البيروقراطية أحد العناصر الأساسية فى نظرية **فيبر** عن النمو التقدمى للرشد فى أنساق السلوك أو السلطة فى العالم الحديث، والذى اعتبره نموذجاً مثالياً للسلطة القانونية الرشيدة. ووفقاً لما ذهب إليه فيبر فإن التنظيمات البيروقراطية تعمل على تحقيق الأهداف بطريقة رشيدة، وأن السلطة المركزية اللاشخصية التى تكتسب طابعاً روتينياً سوف تتجاوز بالتدريج الفروق بين الرأسمالية والاشتراكية وتصبح النمط السائد للتنظيم. ومن القضايا الأساسية التى تخضع تبحث من قبل العلوم الاجتماعية المتصلة بموضوع البيروقراطية قضية العلاقة بين الجوانب الإدارية والسياسية والبيروقراطية، ومدى صواب الحديث عن ظاهرة "حكم المديرين. وإذا كانت البيروقراطيات هى النموذج المثالى للتنظيم الذى يحقق أهدافه بشكل رشيد، فيجب علينا أن نبحث المستوى الذى تتحدد عنده هذه الأهداف والسياسات، وكيف تتصل بالبيروقراطية، وكيف يتم إنجازها وإعادة صياغتها من خلالها، وإلى أى مدى يمكن أن يخلق التنظيم البيروقراطى أهدافاً غير معترف بها، بل حتى مضادة أحياناً، تنبثق عن تنظيمه الداخلى نفسه.

ومن القضايا الحاسمة فى دراسة تنظيم البيروقراطيات وطريقة أدائها الوظيفى دراسة مدى خضوعها للضبط السياسى، وإلى أى مدى يتم تسييسها. فالكثير من الأمراض التى تعزى إلى البيروقراطية نفسها هى فى الواقع منتجات مقصودة أو غير مقصودة للقرارات السياسية أو للتناقضات بين السياسة المركزية والمعايير الإدارية وما يرتبط بها من بناء وموارد. ولذلك فإن البيروقراطى أو الإدارى أو الكاتب غالباً ما يعمل كمنطقة عازلة بين الجمهور الذى يتوقع خدمة بعينها، والحكومة المركزية أو أى تنظيم آخر لا يضعه فى موقع يمكن أن يلبى من خلاله هذا التوقع، وهو توقع يمكن أن يكون فى ذاته ثمرة سياسة مركزية واضحة. ولمراجعة هذا الموقف يتذرع الإدارى، بالقواعد واللوائح لكى يرفض تقديم الخدمة أو تأجيلها، ولكن المشكلة هنا لا تكمن فى البيروقراطية ذاتها، ولكن فى نقص الإرادة السياسية لتنفيذ السياسات المعلنة. وهنا تتحول البيروقراطية إلى عقبة ظاهرة فى طريق تحقيق الأهداف تعمل فقط كقناع للمشكلة الحقيقية للحكومة المركزية أو التنظيم الذى لا يرغب فى تنفيذ السياسات المعلنة ولا يستطيع أن ينفذها.

ويمكن أن تفهم عملية تضخم الأجهزة البيروقراطية فى البلدان النامية فى ضوء هذا الإطار فهماً أفضل مما لو استخدمنا فى فهمها نموذج التنظيم الرشيد. فبيروقراطيات العالم الثالث تقدم فرص عمالة لقطاع عريض من الطبقة الوسطى فى اقتصاديات تتسم بنسبة مرتفعة من البطالة السافرة والبطالة المقنعة، وبجانب ذلك فإنها تعمل بمثابة آلية تستطيع من خلالها الحكومات أن تستعرض، على المستوى القانونى ومستوى السياسات، عدداً كبيراً من المؤسسات والمشروعات والخدمات

التى لا تملك من الموارد أو الإرادة السياسية ما يمكنها من تنفيذها. فالبيروقراطية غير الكفؤ، والتى تفرضها الضرورة تعمل على تأجيل تنفيذ هذه السياسات والخدمات أو تذويبها أو دفنها بطريقة منظمة. لقد كانت الدراسة الأنثروبولوجية للبيروقراطيات فى العالم المتقدم والعالم النامى من المناطق البحثية المهملة إلى حد ما، وهو أمر يبعث حقاً على الأسى طالما أن البيروقراطيات تمثل عنصراً هاماً فى دراسة أبنية القوة على المستوى القومى والدولى.

بيرى، ويليام جيمس (١٨٨٩-١٩٤٩)
Perry, William James

عالم أنثروبولوجيا اجتماعية بريطانى يمثل مع **إليوت سميث** أبرز دعاة النزعة **الانتشارية**. (من ذلك على سبيل المثال مؤلفه الصادر عام ١٩٢٣).

البيولوجيا الاجتماعية *Sociobiology*

عرفها ولسون Wilson (١٩٧٥) بأنها دراسة الأساس البيولوجى للسلوك الاجتماعى. ولعل المشكلة الأساسية التى واجهها هذا المصطلح هى الآليات المسئولة عن تطور وتجدد هذا السلوك ذو الطابع الوراثى على الرغم من أنه من غير المفيد للفرد الانغماس فيها، أى مشكلة **تطور** السلوك الإيثارى. فنماذج تفسير مثل هذه الظاهرة تنقسم إلى فئتين عامتين الأولى خاصة بانتخاب الجماعة والثانية خاصة بانتخاب القرابة. فنظريات انتخاب القرابة أو "الإيثارية القرابية" تدرس الظروف التى فى ظلها يدعم الانتخاب الطبيعى ويعزز زيادة الجينات (الموروثات) المؤثرة على السلوك الإيثارى، كما هو الحال، على سبيل المثال، عندما يؤدى سلوك التضحية بالذات ليس إلى دعم بقاء الفرد، وإنما الحفاظ على أقاربه، وهو الأمر الذى يزيد من فرص بقاء الجينات المرتبطة بهذا السلوك الإيثارى. وعلى هذا عدلت النظرية الداروينية الصلاحية للبقاء عن طريق استحداث مفهوم "الصلاحية الشاملة" أى الطراز التكوينى للفرد وسلوكه فى سياق سلوك جيرانه. وتذهب نظريات الانتخاب الجماعى إلى أنه يلاحظ لدى الجماعات البطيئة التوالد أن التطور الوراثى يؤدى إلى التقليل من حدوث السمات المميزة اجتماعياً، ومن ثم تؤثر على التطور الثقافى.

ومن المشكلات البارزة المتصلة بتطبيق هذه النظريات على تطور الثقافة والسلوك الاجتماعى، هى أنها لا تأخذ فى اعتبارها السلوك المتعلم أو عملية النقل الثقافى، ولا تعقّد الدافعية البشرية. فكما أوضح سالينز (١٩٧٦) إن استخدام نماذج تعظيم العائد (التكلفة والعائد) فى السلوك البشرى تمثل استخلاصاً غير مشروع من المفاهيم الوراثية لتعظيم الصلاحية. بمعنى آخر إن الأفراد لا يستهدفون تعظيم الصلاحية أو التكاثر، وإنما يتأثرون فى سلوكهم بمجموعة كبيرة من الأهداف والقيم. من هنا توجد صعوبات بارزة تكتنف محاولة استخدام نماذج البيولوجيا الاجتماعية فى تفسير التطور غير الوراثى (الثقافى).

انظر مواد: **الإيكولوجيا الثقافية**، **الأنثروبولوجيا الفيزيقية**.

ت

تابع *Client*

التابع فى الأنثروبولوجيا هـو الطـرف الخاضع فى علاقة **رعاية** (سـيادة) أو فـى علاقة شبيهة بها كعلاقة الوساطة أو الكفالـة فى المجال السياسى أو الاقتصادى أو كليهما معاً. وفى الأنثروبولوجيا الـسياسية تـولى نظرية الفعل اهتماماً خاصـاً للعلاقـة بـين السادة Patrons أو الوسطاء أو قادة الزمـر من ناحية وأتبـاعهم مـن ناحيـة أخـرى. ويمكـن القول من الناحية النظرية أن علاقة التبعية Clientship تكون على الأقل فـى بدايتها علاقة طوعية يدخل فيها التابع طائعاً لما يتوقع الحصول عليـه مـن الخـدمات والحماية أو التأييد من جانب السيد الذى يقوم على أمر ولايته. وهناك – على أية حـال – شبهة يكون الجانب الاختيارى للعلاقة فيهـا أكثر وضوحاً عما هو فى الواقـع الفعلـى، حيث تقتصر فى أغلب الأحوال على قـدرة التابع على الاختيار بين سيد آخر، ولكن ليس الاستغناء تماماً عن خضوعه لـسيد معـين. وفى كثيـر مـن نظـم الولايـة الـسياسية والاقتصادية تتطور العلاقة بين التابع والسيد عبر الوقت، كما تزداد صعوبة تخلص التابع من هذه العلاقة بسبب ديونه لهـذا الـسيد. وهكذا من الممكن أن يـصبح هـذا النظـام واحداً من نظم **رق الدين** أو الولاء السياسى الإلزامى. ويتمثل أحد الملامح البنائية لتلـك العلاقة وفقـاً لمفـاهيم التنظـيم الـسياسى والاقتصادى فى اتجاهها نحو تقسيم قطاعات المجتمع الأقل قوة رأسـياً تبعـاً لـولاءاتهم الفردية لسادة أو قادة معينين. وهكذا يعمـل هذا النظام ضد تطوير تقسيم أفقى للمجتمـع بين من يحوزون قوة أكبر ومن هم أقل قوة. كما يعوق تطوير اسـتراتيجيات عامـة أو جمعية للحصول على المزيد من القوة أو من الثروة.

تابع *Satellite*

انظر: **المركز، والتابع**.

التابو (المحرم) *Taboo, Tabu*

كلمة مـشتقة مـن مـصطلح بـولينيزى وصفـه لأول مرة الكابتن كوك Cook فى حديثه عن عادة **تحاشى** بعض الأشخاص أو الأماكن، أو الأشياء عند شـعب بولينيزيـا. ويمكن ترجمة المصطلح البولينيزى الأصلى بكلمة **المقدس**، ويعنى الجمـع بـين القـوة الطقوسية (الدينية) والخطـورة الطقوسـية أيضاً. ولكن حدث فى أعقاب ذلـك أن تـم التوسع فى استخدام المصطلح خارج سـياقه الأصلى بحيث يدل على مجموعة كبيرة من صور التحاشى أو التحريم الطقوسـى فـى بيئات إثنوجرافية مختلفة، منها: تحريم أكـل بعض الأطعمة (انظر أيضاً مادة: **توتميـة**)، أو تحريم الاتـصال بـبعض الأقـارب أو الأشخاص الذين يكونون فى حالات طقوسية معينة، والتحريم العام **للزنا بالمحارم**. وقـد أدخل **فرويد** مفهوم التابو فى نظريتـه عـن

التحليل النفسى الاجتماعى عند الإنسان. ووصف التابو بأنه مزيج من الانجذاب أو الرغبة والرفض أو الخوف الذى يعكس صراعاً نفسياً بدائياً داخل الفرد.

أما فى الأنثروبولوجيا المعاصرة فقد قدمت مارى دوجلاس M.Douglas (١٩٦٦) أهم دراسة عن التابو تعرضت فيها لتفسير أنواع مختلفة من صور التحريم الطقوسى كثمرة لنظم **التصنيف**، التى تخلق بدورها استجابات اجتماعية ونفسية وعقلية هى رفض للظواهر التى تعتدى أو تهدد نظامها التصنيفى. غير أن الدراسة الحديثة **للرمزية وللطقوس** لا تحاول الإبقاء على فكرة التابو كمفهوم متفرد، كما لا تحاول إيجاد تفسير عام شامل لكافة أشكال التحاشى الطقوسى التى تحدث فى مختلف السياقات الإثنوجرافية. ولكنها ترى بدلاً من هذا أن كل شكل من أشكال التحاشى أو التحريم يرتبط بالسياق الرمزى والسياق الاجتماعى الثقافى الذى يوجد فيه.

التاريخ الثقافى *Culture History*

منظور تم تطويره فى الولايات المتحدة على يد **بواس** (١٩٤٠) وأتباعه، وفى أوروبا من خلال مدرسة **الدائرة الثقافية** وغيرهم من الأنثروبولوجيين الذين انصب اهتمامهم الأساسى على استخلاص العلاقات التاريخية من ملاحظة التوزيع المكانى **للسمات الثقافية**. وقد هاجم بواس التاريخ التأملى (الظنى) للأنثروبولوجيين التطوريين ودافع عن المنهج التاريخى، والذى يمكن فيه إعادة رسم صورة تاريخ كل شعب عن طريق المقارنة المفصلة مع الشعوب المجاورة. وقد عمل أتباع بواس، مثل **لوى وهيرسكوفتس** على دعم هذا الاتجاه. محاولين إعادة بناء التاريخ الثقافى فى ضوء توزيع السمات (الثقافية). ولكن لم تتكون مدرسة موحدة للأنثروبولوجيا التاريخية فى الولايات المتحدة الأمريكية. وعلى الرغم من أن مصطلح **الثقافة** أصبح محورياً بالنسبة للأنثروبولوجيا الأمريكية، إلا أن مبدأ التحليل التاريخى لم يحتل نفس المكانة. وفى ألمانيا تطور اتجاه التاريخ الثقافى على يد فروبنيوس(*) Frobenius، وجريبنر(**) Graebner، وآخرون من مدرسة الدائرة الثقافية. ويعد **ليفى شتراوس** واحداً من الأنثروبولوجيين المحدثين الذين تأثروا تأثراً عميقاً بمنهج التاريخ الثقافى، والذى أرجع إلى بواس فضل تقديم أول صياغة واضحة لمشكلة العلاقة بين البناء الثقافى والتنوع الثقافى. انظر: **المنطقة الثقافية**.

تاريخ الحياة *Life History*

يعد البحث العلمى الاجتماعى – وكذلك الكتابة – التى تركز على البيوجرافيه

(*) ليو فروبينيوس، عالم ألمانى ولد فى برلين، ويعد حجة فى فن ما قبل التاريخ فى أفريقيا. وهو صاحب النظرية التى تقول إن الحضارة تخضع لقوانين النمو العضوى شبيهة بقوانين نمو النبات والحيوان. انظر مزيداً من المعلومات عن آرائه ونظرياته فى المصدر التالى: إيكه هولتكرانس، قاموس مصطلحات الإثنولوجيا والفولكلور، ترجمة محمد الجوهرى وحسن الشامى، الطبعة الثانية. دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٣. (المحرر)

(**) فرنتز جريبنر: عالم إثنولوجيا ألمانى شهير كان له تأثير كبير على الدراسات الأنثروبولوجية =

تـريخ حياة الأشخاص أداة مساعدة قيمة ضرق البحث الأخرى. فالبيانات لبيوجرافية الخاصة بسير حياة الأفراد علباً ما تستخدم لتأكيد الوجود الواقعي لاتجاهات والنظريات العلمية الاجتماعية أو توضيحها. وهذا الاستخدام بسير الأشخاص علباً ما يتخذ نمطاً أدبياً قصصياً، كما أنه - مثل أى اتجاه إثنوجرافى آخر - يمكن أن يؤدى إلى عرض الأحداث بطريقة انتقائية محرفة أو مشوهة للأحداث والسلوكيات. واستخدام سير الحياة وتفسيراتها لم تصبح بعد موضعاً للفحص النظرى والمنهجى الدقيق فى الأنثروبولوجيا.

التاريخ السلالى Ethnohistory

يجمع التاريخ السلالى بين علمى الأنثروبولوجيا والتاريخ، وهو يربط الإطار النظرى لعلم الأنثروبولوجيا بطرق البحث التاريخى فى دراسة العملية الثقافية والاجتماعية. فيما يركز المؤرخون فى الغمس على "التراث الكبير" نجد علماء الأنثروبولوجيا وعلماء التاريخ السلالى يكرسون جهودهم لدراسة "التراث الصغير" وتاريخ الشعوب غير الغربية. وتوجد روابط قوية بين التاريخ السلالى والتطورات الجديدة فى كل من التاريخ المحلى والشعبى، الذى يركز على دراسة التاريخ "من أسفل" وليس على التاريخ الذى تشكله التفسيرات الإيديولوجية المفروضة التى تنبثق عن الطبقات المسيطرة. كما أن مصطلح التاريخ السلالى له معنى مختلف نوعاً ما، وإن كان متداخلاً مع المعنى السابق، ألا وهو دراسة تصورات شعب معين عن تاريخه،و هى ترتبط بدراسة **التراث الشفاهى**. ويمكن التفرقة بين هذين المعنيين للمصطلح، وهما البحث عن البيانات الخاصة بتاريخ الإثنية، وتصور الجماعة الإثنية ذاتها لتاريخها، وذلك بإطلاق مصطلح "الإثنولوجيا التاريخية" أو "الأنثروبولوجيا التاريخية" على المعنى الأول. انظر: **التاريخ والأنثروبولوجيا**.

التاريخ والأنثروبولوجيا
History and Anthropology

ظلت العلاقات بين علمى التاريخ والأنثروبولوجيا موضوعاً لكثير من الجدل والمناقشات. ولقد كانت هذه المناقشات كاشفة ومثمرة بالنسبة للأنثروبولوجيا، حيث يشترك العلمان فى كثير من الصعوبات النظرية والمنهجية والفلسفية. واختلف علماء الأنثروبولوجيا فى تحديد طبيعة العلاقة بين العلمين، وذلك تبعاً لفهمهم لفلسفة التاريخ وفلسفة الأنثروبولوجيا. فيذهب **ليفى شتراوس** (١٩٦٣)، على سبيل المثال، إلى أن التاريخ والأنثروبولوجيا يتشابهان أساساً فى توجهاتهما وفى أهدافهما، فيما عدا ناحية

- ثقافية من خلال مدرسته. نشر مجموعة من الدراسات تمثلت ذروتها فى كتابه "مناهج الإثنولوجيا" الذى نشر عام ١٩١١. وقد أنكر فيه وجود اختراعات مستقلة كثيرة مدعياً أن انتشار الاختراعات كان ظاهرة معروفة على نطاق واسع. وتتصف دراساته ودراسات عدد من تلاميذه بالمبالغات والتخمينات المتسرعة، ولو أنها كانت ذات تأثير كبير فى تدعيم فكرة الانتشار. (المحرر)

واحدة. فعلى حين يكرس التاريخ نفسه لدراسة سياقات بعيدة عنا زمانياً، تكرس الأنثروبولوجيا نفسها لدراسة سياقات بعيدة عنا مكانياً ("المجتمعات الغربية"). أما الفارق الرئيسى بين التاريخ والأنثروبولوجيا فيرى ليفى شتراوس أن التاريخ يركز على الخاص والفردى، على حين تحاول الأنثروبولوجيا استكشاف القوانين العامة للتنظيم الاجتماعى. ويقول فى ذلك: "إن التاريخ ينظم مادته فى علاقاتها بالتعبيرات الواعية عن الحياة الاجتماعية، على حين تستهدف الأنثروبولوجيا فحص ودراسة الأسس اللاشعورية لتلك الحياة. وهو يقابل بين التاريخ، والنظريات **التطورية، والانتشارية** من ناحية أخرى، وهى النظريات التى قالت ببعض الدورات أو العمليات ذات الطبيعة الظنية أو الإيديولوجية أكثر منها إمبيريقية".

ولاشك أن آراء ليفى شتراوس تترك مساحة كبيرة للنقاش والجدل، وهناك كثير من علماء الأنثروبولوجيا الذين يرون العلاقة بين التاريخ والأنثروبولوجيا على أسس مختلفة. فيذهب **إيفانز بريتشارد** (١٩٦٢) على سبيل المثال إلى وجود وشائج أساسية بين العلمين، بمعنى أن كلاً من التاريخ والأنثروبولوجيا من العلوم ذات النزعة الإنسانية وذات الطابع التفسيرى، ولا يستهدفان استخلاص قوانين علمية تحكم الحياة الاجتماعية البشرية، وإنما يسعيان إلى تفسير **وترجمة** الظواهر الاجتماعية والثقافية. أما مذهب **الخصوصية التاريخية**، كما عرفناه عن **بواس**، من ناحية أخرى فيفترض الصلة بين العلمين فى ضوء الدراسة التاريخية المحدودة النطاق (الميكرو) التى قيل إنها تستغرق فى تفاصيل عمليات محلية معينة، بحيث أنها تعجز عن رؤية الاتجاهات التاريخية الكبرى.

ومن ردود الفعل الأخرى على التاريخ الظنى عند النزعة التطورية موقف **مالينوفسكى** وموقف **الوظيفية والبنائية الوظيفية** فى الأنثروبولوجيا. وجميعها مواقف رفضت التاريخ كلية، ودعت بدلاً من ذلك إلى التحليل الآنى للبناء الاجتماعى والوظيفية الاجتماعية، وقد وجه إلى هذا الرأى طوفان من النقد، لإغفاله الجانب الدينامى والعملياتى المتغير فى الحياة الاجتماعية، سواء كانت العمليات الصغرى التى تدرس فى إطار **نظرية الفعل** أو العمليات الكبرى **للتغير** التاريخى **والتنمية** الاجتماعية.

كما أن التعارض الذى قال ليفى شتراوس بوجوده بين النظرية التطورية وعلم التاريخ هو الآخر محل للخلاف والجدل، كما يثير مشكلة رئيسية فى النظرية التطورية وهى المواءمة بين المخططات (التطورية) العامة والظروف الواقعية الخاصة المحددة. وتقدم الأنثروبولوجيا التطورية **والأنثروبولوجيا الماركسية** تفسيرات عدة مختلفة لهذه المشكلة، ولكنها تثير بدورها كثيراً من المشكلات الفلسفية فى ضوء نتائج النزعات الحتمية المختلفة التى تقدم كتفسيرات للتطور العام (كالنزعة الحتمية الإيكولوجية، والنزعة الحتمية التاريخية .. إلخ).

وهناك جانب آخر للعلاقة بين العلمين يتمثل فى استخدام البيانات التاريخية والمناهج التاريخية فى البحوث الأنثروبولوجية. فنجد أن

البحث الميدانى المعاصر أخذ يتباعد بشكل متزايد عن الاعتماد الكلى على التحليل الآنى (المتزامن والمعاصر) وعلى **الملاحظة بالمشاركة**، حيث شعر الأنثروبولوجيون بالحاجة إلى الاستعانة بالمعلومات التاريخية، مثل التاريخ السلالى، والخلفية التاريخية للسياق الإقليمى والقومى والعالمى الذى يعيش وسطه **المجتمع** الذى تجرى فيه الدراسة الميدانية. لذلك يتعين أن يكون الباحث الميدانى مؤهلاً للإفادة من المصادر الوثائقية، ونقدها. وقد أصبح استخدام تلك المواد يمثل جزءاً جوهرياً من البحوث المعاصرة، منذ أوضحت التطورات الأخيرة فى **الأنثروبولوجيا النقدية**، وفى الأنثروبولوجيا الماركسية، وفى اتجاهات نظرية أخرى كيف أن الأسلوب الذى اتبعه البحث الميدانى التقليدى فى الماضى قد عزل – بشكل مصطنع – **المجتمع** أو **الثقافة** "البدائية" عن سياقها التاريخى، والجغرافى، والاقتصادى السياسى.

التاريخية (كون الشىء تاريخياً)

Historicity

تعنى التاريخية فى النظرية الماركسية الطبيعة أو السمة التاريخية للظواهر. والتاريخية، على خلاف **المذهب التاريخى**، تعنى النسبية التاريخية بدرجة أقل من الحاجة إلى فهم الظواهر فى علاقتها بسياقها التاريخى.

تاكس، سول (١٩٠٧-١٩٩٥)

Tax, Sol

أنثروبولوجي ثقافى أمريكى أجرى بحوثاً فى مجتمعات أمريكا الوسطى، وأسس مجلة "الأنثروبولوجيا المعاصرة" Current Anthropology.

تايلور، سير إدوين بيرنت (١٨٣٢-١٩١٧)

Tylor, Sir Edwin Burnett

عالم أنثروبولوجيا بريطانى قام برحلات إلى المكسيك وغيرها من المناطق المدارية، واعتمد على مشاهداته فى تلك الرحلات وعلى الكتابات السابقة فى صياغة نظرياته عن المجتمع القديم والبدائى. وقد اقترح فى كتابه "الثقافة البدائية" (١٨٧١) ثلاث مراحل **للتطور** الاجتماعى، اعتبرها مراحل تطور **الدين** من **الأنيميزم** (المذهب الحيوى) إلى تعدد الآلهة ثم التوحيد. وهو صاحب مفهوم **الثقافة** بالشكل الذى انتشر به استخدامه فيما بعد فى الأنثروبولوجيا الأمريكية. ومن المفاهيم التى يرجع الفضل إلى تايلور فى صياغتها أيضاً مفهوم **الرواسب**، وقد تبناه كثير من المفكرين النظريين ذوى النزعة التطورية الاجتماعية. وكان له فضل ريادة ميدان **التحليل الثقافى المقارن** حيث درس مجموعات **متماسكة** من العناصر الثقافية المترابطة من زاوية تطورها **وانتشارها** المتوازى والمستقل(*).

(*) أصدر أحمد أبوزيد دراسة شاملة عن تايلور فى سلسلة نوابغ الفكر الغربى، التى كانت تصدر عن دار المعارف، القاهرة ١٩٧٠. ويحسن بالقارئ أن يرجع إليها. (المحرر)

التايلورية الحديثة
Neo-Tylorianism

مدرسة فكرية من بين المدارس الأنثروبولوجية فى دراسة **الدين**، أسسها روبين هورتون Robin Horton (١٩٦٧)، فى محاولة لإحياء مدخل **تايلور** ذى الطابع الفكرى المتفلسف فى دراسة الدين، ومعارضة الاتجاه الدوركايمى الجديد أو التفسيرات السوسيولوجية الوظيفية للظواهر الدينية.

تبادل Exchange

يشير هذا المفهوم الذى يرتبط ارتباطاً وثيقاً **بالتبادل الودى، وبالاتصال** أيضاً، إلى إقامة العلاقات بين الأشخاص والمحافظة عليها. ولكى توجد العلاقات الاجتماعية يجب أن نتبادل بعض الأشياء، سواء كان ذلك التبادل تبادلاً اتصالياً باللغة أو تبادلاً اقتصادياً و / أو طقوسياً للسلع، أو تبادلاً لشركاء العلاقات الزوجية. وقد يكون التبادل متساوياً أو غير متساو، متكافئاً أو غير متكافئ، وتقودنا دراسة آليات التبادل وأنماط التبادل ودوراته، وعلاقات التبادل، تقودنا مباشرة إلى لب التنظيم الاجتماعى والثقافى. وبهذا المعنى الواسع، تكون دراسة التبادل هى دراسة الأنثروبولوجيا ذاتها، كما تعد نظرية التبادل ذات أهمية أساسية بالنسبة لعدد من المجالات المتنوعة مثل **الأنثروبولوجيا الاقتصادية، والقرابة، ونظرية التحالف، والبنيوية، والأنثروبولوجيا السياسية، ونظرية الفعل** وتحليل **شبكة العلاقات**...إلخ. ونجد فى أعمال **ليفى شتراوس** وعلماء الأنثروبولوجيا الآخرين المتأثرين بالنظرية البنيوية، اتجاهاً نحو توحيد المجالات المختلفة: كالتبادل الزواجى، والتبادل الاقتصادى، والاتصال اللغوى، ومحاولة تفسير كل هذه المجالات المختلفة فى ضوء نماذج بنيوية متشابهة. وهكذا يساوون بين تبادل الكلمات والسلع والنساء بوصفها جميعاً تعبيرات عن نماذج أساسية ومتشابهة للتبادل. غير أن هذا الاتجاه قد تعرض للنقد لفشله أن يأخذ فى الاعتبار الأبعاد السياسية والاستراتيجية لعلاقات التبادل، وهى الأبعاد التى يتناولها بالتحليل على سبيل المثال تحليل الشبكة ونظرية الفعل. وحديثاً حاول بعض علماء الأنثروبولوجيا مثل فيكتور **تيرنر** Turner، ونورمان ويتين Whitten، وفردريك بارث Barth، وأبنر كوهن Cohen وآخرون غيرهم التأليف بين هذين المنظورين من خلال دراسة **استراتيجيات التكيف**، ومعالجة المجالات الرمزية المعرفية فى إطار السياقات السياسية.

التبادل الودى Reciprocity

يعد التبادل الودى أو رد **الهبة** أو **الهدية** أحد الموضوعات المهمة فى الدراسة الأنثروبولوجية منذ أن أوضحت أعمال **دوركايم وموس** أهمية التبادل فى تنظيم الحياة الاجتماعية. وتبادل (الهدايا) هو أسنى **التبادل** (التجارى)، ومن هنا يعد مفهوماً أساسياً من مفاهيم **الأنثروبولوجية الاقتصادية، والقرابة، والزواج**. والتبادل الودى كعلاقة بين أشخاص أو وحدات

جتماعية يؤدى وظيفة مزدوجة، الأولى: أنه يوحد بينهم من خلال علاقة التبادل، والثانية أنه يقسمهم كأطراف لعلاقة التبادل نفسها. وهذه الوظيفة المزدوجة تجعل التبادل الودى وسيلة ملائمة كل الملاءمة للتعبير عن العلاقات الاجتماعية والهوية الاجتماعية والتأثير عليها.

وفى دراسة بولانى Polanyi لعلم الاقتصاد الأنثروبولوجى (١٩٦٨) قسم الاقتصاديات إلى ثلاثة أنماط تبعاً لنمط التوزيع السائد، وهى: الاقتصاديات التى يسود فيها **نمط التبادل**، والاقتصاديات التى يسود فيها نمط **إعادة التوزيع**، والاقتصاديات التى يسود فيها نمط التبادل فى **السوق**. ثم قدم سالينز فى دراسته عن التبادل فى الاقتصاديات البدائية (١٩٧٢) صياغة أكثر حكماً لأهمية التبادل والروابط بين التدفق المادى والعلاقات الاجتماعية. وخلص إلى مخطط يضم ثلاثة أنماط من التبادل، يرتبط كل منها بالمسافة الاجتماعية: التبادل المطلق (غير المحدود)، التبادل المتوازن، وأخيراً التبادل السلبى. أما التبادل المطلق فيتسم بالدعم الشديد للتضامن حيث يميز التفاعلات التى تتم بين الأقارب الأقربين، أو التى تتم داخل جماعة اجتماعية محدودة شديدة التآلف. والمعيار السائد فى التبادل الودى المطلق هو "الهبة المجانية" أو الاشتراك فى الموارد دون مقياس محدد أو التزام بالرد. وهكذا نجد الأقارب الأقربين كثيراً ما يساعدون بعضهم البعض، ويتبادلون الطعام وغيره من السلع دون انتظار للرد، ولا يوجد سوى التزام عام غير محدد، وهو التزام من طبيعة أخلاقية وليست اقتصادية، بالرد أو المساعدة عند الحاجة. ويمثل التبادل المتوازن النمط الوسيط، ويتخذ صورة التبادل بين أطراف متكافئة بنائياً تتبادل التجارة أو تتبادل السلع أو الخدمات، والتبادل المتوازن أقل شخصية وأقل أخلاقية وأقرب ما يكون إلى الطابع الاقتصادى. والنوع الثالث هو التبادل السلبى، وهو يميز المعاملات بين جماعات متباعدة أو متعادية، وهو محاولة لتعظيم الاستفادة على حساب الطرف الآخر. ويتراوح التبادل السلبى بدءاً من المساومة والسرقة وصولاً إلى الإغارة أو **الحرب**. ويرى سالينز أن هذه الأنماط الثلاثة للتبادل تمثل متصلاً يرتبط بعوامل القرابة والمسافة الاجتماعية.

تبادل الأخت — *Sister Exchange*

انظر: **نظرية التحالف، التحالف اللامتماثل والتحالف المتماثل، الأبنية الأساسية، زواج.**

تبادل التثقف — *Transculturation*

استخدم هذا المصطلح كمرادف **للتكيف الثقافى** للإشارة إلى عمليات **التغير الثقافى** الناجم عن الاتصال الثقافى.

تبادل غير مباشر — *Indirect Exchange*

انظر: **التحالف اللامتماثل والتحالف المتماثل.**

تبادل مباشر — *Direct Exchange*

انظر: **التحالف اللامتماثل والتحالف المتماثل.**

التبادل المتقطع غير المباشر

Oblique Discontinuous Exchange

يدل على النموذج الافتراضى لنمط التبادل الذى يخلقه معيار الزواج بابنة أخت الشخص، أو بأخرى من إحدى الفئات المناظرة. ويعد التبادل الزواجى غير مباشر Oblique بمعنى أن يتم بين أشخاص ينتمون إلى أجيال مختلفة، ويعنى المؤجل هنا أو المتقطع أن عملية تبادل المرأة لا تكون سريعة ومباشرة، وإنما تكون مؤجلة. وهكذا فإذا زوجت الجماعة (أ) إحدى نسائها إلى الجماعة (ب)، فإن المصاهرة بالتبادل سوف تتحقق فى الجيل اللاحق، حينما تعود ابنة هذا الزواج من الجماعة (ب) إلى خالها فى الجماعة (أ).

التبادل المعمم

Generalized Exchange

انظر : **التحالف اللامتماثل والتحالف المتماثل.**

تباين (تمايز) اجتماعى

Social Differentiation

انظر : **تقسيم العمل.**

التبعية

Dependency

ترتبط نظرية التبعية أساساً بأعمال فرانك(*) (انظر مؤلفيه ١٩٦٧ و ١٩٦٩)، الذى هاجم النظريات التقليدية **للتنمية** الاقتصادية وذهب إلى أن العوامل التى تعوق التنمية فى بلدان العالم الثالث ليست من طبيعة داخلية، وإنما ترجع إلى تبعيتها للقوى الغربية. ويذهب منظرو التبعية إلى أن نمو **الرأسمالية** الغربية لم يكن – من الناحية التاريخية – عملية مستقلة، ولكنه اعتمد على الاستغلال **الاستعمارى** لدول العالم الثالث وإفقارهم تبعاً لذلك. وهكذا، بينما تتجه النظريات التقليدية للتنمية الاقتصادية إلى اعتبار أن الدول النامية أو الآخذة فى النمو هى تلك التى لم تمر بعد بعمليات التصنيع والنمو الاقتصادى، فإن نظرية التبعية ترى أن هذه البلدان قد تخلفت أثناء نفس العملية التى تم خلالها تنمية الدول الصناعية الغربية وتقدمها. وقد حلل فرانك العلاقات الاقتصادية العالمية من خلال مفهوم علاقات **المركز والتابع**، وذهب إلى أن تنمية العالم الثالث لن تتحقق إلا من خلال قطع علاقاته مع النظام الرأسمالى تماماً. وقد عارض

(*) أندريه جوندر فرانك من مواليد ١٩٢٩. عالم اقتصاد ألمانى المولد، شغل عدة وظائف تدريس فى تخصص دراسات التنمية واقتصادياتها فى عدة جامعات فى أمريكا اللاتينية وأوروبا والولايات المتحدة، ورغم تخصصه فى علم الاقتصاد، واستخلاصه بعض مفاهيمه الأساسية عن فائض القيمة من عالم الاقتصاد السياسى الماركسى بول باران، فإنه يعد من أبرز الكتاب تأثيراً فى ميدان علم اجتماع التنمية. واشتهر فرانك بنظريته فى تفسير التخلف، والتى أثرت تأثيراً مباشراً على علم الاجتماع من خلال نقده للنظرية البنائية الوظيفية فى التنمية، وذلك فى مؤلفه: "علم اجتماع التنمية وتخلف علم الاجتماع" (١٩٦٧). وله مؤلفات عدة عن مشكلات التنمية والتخلف فى أمريكا اللاتينية وفى السبعينيات والثمانينيات تبنى أصحاب نظرية النظم العالمية آراء فرانك، كما استمر هو نفسه فى الكتابة عن الجوانب العالمية للرأسمالية وآثارها على بلاد العالم الثالث. انظر أحد مؤلفاته المترجمة إلى اللغة العربية: أندريه جندر فرانك، البورجوازية الرثة والتطور الرث، ترجمة الهيثم الأيوبى وإكرام ديرى، بيروت، دار العودة، ١٩٧٤. (المحرر)

باران[*] (١٩٥٧)، الذى سبقت آراؤه آراء فرانك وبشرت بها، الفكرة الماركسية التقليدية التي ترى أن الرأسمالية ظاهرة تقدمية دائماً، حيث أدت السيطرة الرأسمالية في البيئة الاستعمارية والاستعمارية الجديدة في إعاقة النمو الاقتصادى المحلى بدلاً من التعجيل به أو تشجيعه.

وقد ارتبطت نظرية التبعية بكل من اتجاه النظم العالمية وبالنظرية الماركسية وإن لم تتفق تماماً مع المنظور الماركسى، وعملت على التكيف أيضاً مع الإيديولوجيا القومية البرجوازية.

تبنى *Adoption*

شكل من أشكال **القرابة المتخيلة** يمكن النظر إليه بوصفه ميكانزم اجتماعى يتم بمقتضاه مواءمة جوانب النقص أو عدم التوازن فى عملية التكاثر الطبيعية (البيولوجية) كى تتلاءم مع معايير إيديولوجيا معينة. فالأفراد الذين يتم تبنيهم يشغلون دور الأقارب الحقيقيين الذين لم تجد بهم الطبيعة. وترى ثقافة المجتمع الذى يأخذ بنظام التبنى أن مجرد ذكر الأصل "الطبيعى" للطفل المتبنى يعد من المحرمات (تابو). وعلى الطرف الآخر، امتزج التبنى فى بعض الأحيان مع أشكال بعينها من السخرة أو **العبودية (الرق)**، حيث يتم تسليم الطفل المتبنى وفاء لدين أو للعمل كخادم، ولا يعتبر عضواً كامل العضوية فى الأسرة وربما يجب النظر إلى ذلك بوصفه امتداداً **لمصطلحات القرابة** أكثر من كونه تبنياً بالمعنى الدقيق.

التبنى (إضفاء الصفة الطبيعية) *Naturalization*

عرض **إيديولوجيا** معينة لبعض المواقف أو الظروف أو المعايير المحددة اجتماعياً كما لو كانت ظواهر طبيعية وحتمية. وترتبط عملية التبنى الإيديولوجي هذه للنظام الاجتماعى بعملية **التجهيل** Mystification أو التنكر الإيديولوجي للأصل الحقيقى والطبيعة الفعلية للعلاقات الاجتماعية[**].

تثقف *Acculturation*

انظر: **تكيف ثقافى**.

تجارة *Commerce*

انظر: **حرفة**.

التجارة *Trade*

هى تبادل السلع بين أشخاص أو جماعات، حيث يدخل الطرفان فى تعامل شبه متكافئ. ويعنى استخدام المصطلح

(*) نقل مؤلفه المترجم إلى اللغة العربية بول باران، الاقتصاد السياسى للتنمية، ترجمة أحمد فؤاد بلبع، بيروت، دار الحقيقة، ١٩٧١. (المحرر)

(**) استخدام المصطلح على هذا النحو ليس بعيداً كل البعد عن المعنى اللغوى للكلمة التى تستخدم أساساً بمعنى تجنس، أو اكتساب جنسية. فالإيديولوجيا هنا "تمنح جنسيتها" الثقافية، إن جاز التعبير، لمواقف أو ظروف أو معايير معينة. (المحرر)

"تجارة" أن الجانب الاقتصادى للتعامل هو الجانب الأبرز، رغم أن الحد الفارق بين **التجارة** وغيرها من أشكال **التبادل** أو **التبادل الودى** ليس سهل التحديد دائماً. فهناك بعض أشكال التبادل الطقوسى التى يمكن تفسيرها بأنها تمثل شكلاً من أشكال التجارة، حيث تُحجب عملية المساومة على الأسعار أو القيم أو تكون في حالة كمون. وبالمثل نجد أن بعض عمليات التبادل التى تبدو فى الظاهر معاملات تجارية حرة ليست في الواقع سوى علاقات تبادل غير متكافئ مقنعة، كما فى حالة العلاقات مع **السماسرة والولاة**، حيث يكون لأحد الطرفين قوة أكبر من الآخر فى تحديد شروط التعامل. وتمثل دراسة العلاقات التجارية موضوعاً مهماً من موضوعات **الأنثروبولوجيا الاقتصادية**، كما درس الباحثون الجوانب الشكلية والرمزية للتجارة بوصفها تعبيراً عن أشكال التكامل والتبادل التى تربط الجماعات المحلية ببعضها البعض. وتعبر مختلف أشكال التجارة عن العلاقات الاجتماعية التى توجد بين طرفى التعامل. فالتبادل التجارى الصامت، على سبيل المثال، هو شكل من أشكال العلاقة التجارية بين جماعتين يمكن أن يكون بينهما عداوة أو تباعد اجتماعى. ومن أجل تحاشى أخطار المساومة بين الطرفين يتم تحاشى الاتصال المباشر بينهما كلية. ونلحظ فى كثير من الاقتصاديات التقليدية ميلاً إلى تلطيف الطبيعة الاقتصادية المباشرة للتجارة بخلق أنواع مختلفة من العلاقات الاجتماعية التى تتضمن التزامات متبادلة تتصل بتبادل السلع والخدمات.

ويمكن القول بأن نظام المشاركات التجارية الموجود فى أنحاء كثيرة من العالم، يعد مثالاً لهذا الميل الذى نتحدث عنه.

والأنثروبولوجيا لا تدرس العلاقات التجارية بمعناها الاقتصادى الخالص، أى كتبادل للسلع وحسب. ولكنها تضعها فى سياق النظام الكلى لتدوير القيم وتوزيعها، بمعناها المادى والرمزى على السواء بل إن عملية كتبادل السلع نفسها يمكن أن تبدو لنا خالية من المعنى، ما لم نضعها فى سياق النظام العام للمبادلات. وهى مبادلات قد تتضمن العناصر ذات القيمة الطقوسية، والمعرفة، والخبرة، ورأس المال البشرى، وغير ذلك من عناصر التنظيم الاقتصادى والاجتماعى للجماعة. فالتجارة ببساطة شكل أو وسيلة من بين عدة أشكال ووسائل أخرى للتبادل. ومع ذلك فلا يصح أن نقلل من أهميتها، لأنها كثيراً ما تمثل عنصراً حيوياً من عناصر أنساق التكامل الاقتصادى الاجتماعى الإقليمى. والتجارة بهذا المعنى يمكن أن تدرس أيضاً من ناحية آثارها التاريخية والتطورية، كوسيلة لتوزيع ونشر مختلف العناصر الثقافية عبر الحدود اللغوية والسلالية. من هنا نرى أن الدراسة الأركيولوجية للعلاقات التجارية تكون عظيمة الأهمية لتتبع علاقات التفاعل المتبادلة بين المناطق الجغرافية المختلفة والتقاليد الثقافية المتباينة.

التجارة الزراعية *Agribusiness*

إن تصنيع المنتجات الزراعية، غالباً ما تحتكره الشركات عابرة القومية ومتعددة

لجنسية. وربما يعد إنتاج القمح فى إقليم الغرب الأوسط فى الولايات المتحدة أبرز نموذج التجارة الزراعية الضخمة. إن ما يسمى **بالثورة الخضراء** التى حدثت بشكل رئيسى فى العالم المتقدم بدءاً من ستينيات القرن العشرين، أدت إلى تطوير إنتاجية عالية لمحاصيل الطعام المتنوعة، وتكثيف استخدام المخصبات وتقنيات الزراعة الآلية. لذا فإن القطاع الزراعى فى العالم المتقدم أصبح يعتمد بشكل أكبر على تكثيف رأس المال والإنتاجية الأعلى. وكلما تزايدت مساحات المزارع، كلما برزت المشروعات الضخمة على حساب المزارع الصغير. وتسيطر التجارة الزراعية فى بعض أقاليم العالم النامى، التى تتحكم فيها الشركات الكبيرة القومية التى تستطيع، فى هذه الحالة، الاستفادة من توفر قوة العمل المحلية الرخيصة التى تنتج محاصيل نقدية بهدف التصدير. فالثورة الخضراء وكذا نمو الزراعة المصنعة – سواء داخل الأمم النامية أو المتقدمة – إنما يزيدان من اعتماد بلدان العالم الثالث على واردات الطعام أو على المعونات الغذائية وتعملان على تعويق تطور الزراعة صغيرة النطاق والمخصصة لإشباع الحاجات الأساسية. ويعد التصنيع وتكثيف رأس المال فى عملية الإنتاج الزراعى جزءاً متمماً لتبعية بلدان العالم الثالث. ونلاحظ فى مناطق عديدة من العالم أن أجود أنواع الأرض تستخدم فى زراعة المحاصيل النقدية بهدف التصدير بأسعار يتحكم فيها السوق العالمى والشركات متعددة الجنسية، فى الوقت الذى يقتصر فيه السكان المحليون على زراعة المحاصيل الأساسية. إن تشجيع حكومات العالم الثالث للتجارة الزراعية يفضى إلى زيادة التفاوت فى الثروة والسلطة بين الطبقات الاجتماعية، حيث تخرج الأرض والإنتاج الزراعى من نطاق سيطرة التجمعات الفلاحية أو القبلية وتتركز فى أيدى الطبقة الوسطى أو الطبقة العليا المحلية التى بإمكانها تمويل الاستثمارات اللازمة للمزارع التى تستخدم تقنيات كثيفة لاستثمار رأس المال، مع ملاحظة أن أغلب مواد الإنتاج يتم استيرادها من الدول المتقدمة (كالمخصبات والآلات الزراعية).

تجديد *Innovation*

هو آلية خلق الأفكار الجديدة، أو التقنيات الجديدة أو أشكال السلوك الجديدة التى تفضى إلى إمكانية حدوث **التغير** الثقافى **والتطور**. وتمثل القدرة التكيفية ملمحاً من ملامح الإنسان، حيث يميل إلى تجاوز المشكلات المباشرة التى يطرحها الواقع المعيشى المباشر، وتخصيص قدر كبير من الوقت والطاقة **للشعائر واللعب** وغيرهما من الأنشطة التى تبدو ضرورتها العاجلة غير واضحة للعيان، لكنها تساهم فى إبداع ثقافة إنسانية كلية قادرة على التأمل والتحول والتجديد. لذا يعتمد التجديد على **العملية الإبداعية** للإنسان، وعلى استعداد المجتمع لقبول ما تثمر عنه هذه العملية الإبداعية أو تبنيه لها. كما يعتمد التوازن بين **التراث** والتجديد، وأهمية أو عمق أشكال التجديد، على الظروف التاريخية التى تؤثر فى تطوير **استراتيجيات التكيف** الخاصة بالمجتمعات الإنسانية.

تجربة Experiment

أسلوب فى البحث العلمى يحاول تأكيد صحة الفروض أو تكذيبها، من خلال التحكم الكامل فى المتغيرات التى يدور عليها البحث. ومثل هذا التحكم يستحيل عموماً أن يتحقق فى العلوم الاجتماعية، وبذلك يقتصر إجراء التجارب المعملية على ميادين العلوم الطبيعية والنفسية. وقد يتسنى للعلوم الاجتماعية فى ظل ظروف معينة إجراء أشباه التجارب المنضبطة جزئياً. ولكن يتعين فى الغالب أن يعتمد كل من علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا على عمليات تفسير وتحليل البيانات غير المنضبطة التى يتم الحصول عليها من المصادر التاريخية أو بالأساليب الفنية للبحث الاجتماعي العلمى.

انظر: **تصميم البحث**.

تجريد أو مصادرة الملكية Expropriation

أخذ الملكية الخاصة بدون تعويض مالكها. ويمكن أن تنفذ الدولة المصادرة كجزء من برنامج **الإصلاح الزراعى** أو كجزء من برامج تأميم تمس المشروعات الرأسمالية الخاصة الوطنية أو الأجنبية. غير أنه يحدث فى حالات كثيرة أن تكون هذه البرامج مصحوبة بنوع من أنواع تعويض المالك، ولو أن هذا التعويض قد لا يكون معادلاً للقيمة الحقيقية للملكية. انظر: **الثورة**.

التجسيد (اعتبار المجرد شيئاً مادياً) Reification

يستخدم هذا المصطلح لوصف ما أسماه ماركس **تقديس السلع** (فتشية السلع)، وهى الظاهرة التى وسع نطاقها بعض الماركسيين المحدثين وبعض أصحاب **النظريات النقدية** لكى تتضمن عزل السمات أو الجوانب الخاصة بظاهرة كلية عزلاً مصطنعاً ومنحها مكانة ملموسة مشخصة بشكل زائف.

تجنب المرضى Abandoment of Sick

إن ممارسة تجنب الأشخاص ذوى المرض العضال، أو المقعدين عن الحركة قد سجلت فى عدد من **مجتمعات القنص والجمع والمجتمعات البدوية**. فهى تنتشر بوجه خاص بين الجماعات التى تجد بالكاد ما يكفيها للبقاء أو تلك التى تعيش فى ظروف بيئية صعبة، والإسكيمو هم أشهر الأمثلة التى يمكن الاستشهاد بها هنا. انظر: **ديموجرافيا، علم السكان**.

التحاشى Avoidance

الشائع فى علاقات معينة تتسم بسلوك التحاشى، ويعد تجنب الحماة من أكثر حالات هذا السلوك شهرة، والذى يمارس بدرجات متفاوتة فى عدد كبير من المجتمعات. ومن الطبيعي أن تنظر التفسيرات الوظيفية لسلوك التحاشى على أنه تعبير عن توترات تنشأ من خلال أبنية اجتماعية وقرابية. بمعنى آخر أنها آليات تقوم بالتعبير عن الصراعات الكامنة وتغير من مجراها. ولا يقتصر الاتجاه البنائى فى دراسته لسلوك التحاشى على معالجة علاقة التحاشى ذاتها فحسب، بل إنه يعالج وضع هذه العلاقة بالنسبة

العلاقات الأخرى والتى تشكل معاً بنية اتجاهات وسلوك القرابة، وقد لا تكون التوترات الكامنة فى العلاقة ذاتها سبباً فى وجود التحاشى بقدر ما يرجع سبب وجود علاقة التحاشى إلى كونها تشكل تعارضاً بنيوياً بالنسبة لعلاقة أخرى. (انظر: **الوحدة الأساسية للقرابة**).

وكانت مصطلحات "التحاشى" أو "سلوك التحاشى" تُوظف على أنها بدائل للتابو فى الأنثروبولوجيا الحديثة، منذ أن كان التصور والتفسير الواحدى لظاهرة **التابو** محلاً لكثير من الرفض. ويدرس سلوك التحاشى فى الأنثروبولوجيا الحديثة على أنه جزء من نسق رمزى شامل يشكل جوانب هذا السلوك، وكان الكتاب ممن يسيرون على نهج ميرى دوجلاس M. Douglas يفسرون سلوك التحاشى على أنه استجابة نفسية اجتماعية لظواهر تبدو شاذة بلغة أنساق **التصنيف**.

التحالف اللامتماثل، التحالف المتماثل
Asymmetric, Symmetric Alliance

هذه ثنائية تمثل عنصراً مهماً فى نظرية ليفى شتراوس عن **الأبنية الأساسية**، وفى نظرية **التحالف** بصفة عامة. كما يمكن أن تميز تلك الثنائية القائمة بين التبادل غير المباشر والتبادل المباشر، أو بين التبادل غير المحدود والتبادل المحدود. فالأنساق المتماثلة والمباشرة أو المحدودة هى تلك التى تتميز بطراز أو قاعدة للتحالف القائم على **الزواج**، والذى يقتضى تبادل النساء بين جماعتين قرابيتين (وربما يمكن تصور هذا الزواج أيضاً بوصفه تبادلاً للرجال بين جماعتين قرابيتين، وإن كان هذا التفسير الأخير لم تستغرق دراسته تماماً بعد). وأول وأبسط أمثلة التبادل المباشر هو الزواج الثنائى المتقاطع بين أبناء العمومة/ الخؤولة، حيث يفرض المجتمع أو يفضل التزاوج بين أبناء الأخ والأخت. على أنه يمكن مع ذلك أن نصادف نموذج التبادل المباشر فى الأنساق التى لا يسود فيها الزواج الثنائى المتقاطع بين أبناء العمومة/ الخؤولة، أو فى الأنساق التى يكون فيها هذا الزواج محرماً بين أبناء العمومة/ الخؤولة من الدرجة الأولى، ولكن حالات الزواج تتم، رغم ذلك، وفقاً لنموذج معين من التبادل المباشر بين جماعات. وعلى الجانب الآخر، فإن الأنساق غير المتماثلة أو غير المباشرة أو غير المحدودة توجد حيث يتميز الجانب الذى يقدم الزوجة على الجانب الذى يحصل على الزوجة، وحيث يحظر المجتمع حالات التبادل المباشر فى الزواج. وللتبادل غير المباشر نمطان نموذجيان هما: **الزواج المتقاطع بين أبناء الخؤولة والزواج المتقاطع بين أبناء العمة وبنات العم**. ولو أنه ينبغى التذكير مرة أخرى بأن المبادئ البنائية للتبادل لا تستلزم التقيد الصارم بتصنيفات النسب هذه. لقد اهتم ليفى شتراوس فى نظريته عن الأبنية الأولية بالنتائج التطورية لأنماط التبادل هذه، مشيراً إلى أن الشكل المتماثل أو المباشر يعد أكثر استقراراً وفى نفس الوقت أقل تحقيقاً للتكامل. وبما أن هذا الشكل يقتضى مشاركة وحدتين فقط أو جماعتين قرابيتين لمبادلة الزوجة لكى يكتمل النسق، فقد حاول ليفى شتراوس البرهنة على أن أنساق التحالف

المتماثل تميل إلى تفتيت المجتمع إلى تلك الوحدات المستقلة. ورغم أن البعض يعدون الأنساق غير المباشرة سلاسل أو دوائر تربط أى عدد من الجماعات المحلية أو القرابية بصور متصلة، فإن هذه الأنساق غير مستقرة أيضاً فى حقيقتها نظراً لطبيعتها غير المتماثلة. ولقد كانت نتائج عدم الاستقرار المتأصلة فى نظام تحالف الزواج اللامتماثل والوظائف التى يؤديها هذا التحالف محل جدل وبحث على نطاق واسع فى الدراسات الأنثروبولوجية عن الهند وجنوب شرق آسيا على وجه الخصوص.

انظر: **الطموح الزواجى (للمرأة)، الزواج من طبقة أعلى (للرجل).**

التحالف المتماثل
Symmetric Alliance

انظر: **المادة السابقة.**

تحديث *Modernization*

انظر: **التنمية، التصنيع.**

التحرير *Liberation*

استخدم هذا المصطلح فى الأصل فى سياق **الثورة** السياسية، للإشارة إلى تحرير الجماعة أو الطبقة أو الأمة من قوة مسيطرة. وقد استخدم المصطلح أيضاً المفكرون الماركسيون والاشتراكيون وبعض قطاعات أخرى من الكنيسة الكاثوليكية للإشارة بشكل عام إلى سعى بعض الأقليات والجماعات المضطهدة لتحقيق العدالة الاجتماعية وحق تقرير المصير. ويمثل "لاهوت التحرير" الذى ارتبط بمفكرين مثل باولو فرير Paolo Freire وجوستافو جوتيرز Gustavo Gutierrez تركيبة من الفكر الاشتراكى والكاثوليكى الذى لاقى استقبالا مختلطاً من قادة الكنيسة الكاثوليكية الذين يؤيدون البحث عن العدالة وتناغم العلاقات الاجتماعية، ولكنهم فى نفس الوقت لا يباركون اندماج رجال الدين سياسياً فى الأحزاب، ويهاجمون الفلسفات الماركسية التى يعتبرونها مثيرة للكراهية والعنف والعداء الطبقى. وقد كانت أفكار فرير عن التعليم والعمل الاجتماعى بين الجماعات المضطهدة ذات تأثير عميق، خاصة فى أمريكا اللاتينية حيث يندمج الآن قطاع لا بأس به من الكنيسة الكاثوليكية فى أنشطة ذات توجه تقدمى وتحررى فى مجالات الاتصال والتعليم وتنمية المجتمع المحلى. أما أعمال جوتيرز فتتضمن "لاهوت التحرير" الذى يؤيد فيه التقليد الثورى الإيجابى للسيد المسيح فى "انحيازه للفقراء". ولكن العديد من أعمال جوتيرز الأخيرة شهدت مؤخراً تلطيفاً فى نبرتها بحيث أصبحت تقترب أكثر من المسائل اللاهوتية ذات الصلة بالتحرير عن المسائل السياسية والاجتماعية. ويعد الجدل المستمر الآن داخل الكنيسة الكاثوليكية بخصوص دورها السياسى، واندماج قطاعات معينة منها فى مشروعات ذات طبيعة تقدميه من الناحية الاجتماعية، يحظى باهتمام شديد فى أمريكا اللاتينية وغيرها من الدول الأخرى التى تضم أغلبيات كاثوليكية، وحيث توجد إمكانيات سياسية هائلة للتحالف بين الكاثوليكية والماركسية.

تحرير أو التنوير (من التزييف الإيديولوجي) Demystification

يستخدم هذا المصطلح في النظرية الماركسية والمجالات المرتبطة بها مثل **النظرية النقدية** للإشارة إلى عمليات التحليل النقدي **للإيديولوجيات**. وتستهدف عملية التنوير أو التحرير الكشف عن الواقع الاجتماعي الموضوعي الذي تعمل على حجبه العناصر الإيديولوجية.

تحريف التصنيف القرابي Skewing

خصية تميز **مصطلحات القرابة**، شأنها شأن أنساق **الكراو والأوماها** تعمل بشكل يعتمد على إعادة تصنيف بعض العلاقات داخل الجيل الواحد كما لو كانت علاقات عبر الأجيال.

تحكيم Arbitration

أسلوب **لتسوية النزاع** يتميز بتدخل طرف ثالث يقبل الطرفان المتنازعان بحكمه. ويختلف التحكيم عن **التوسط**، من حيث أن الأطراف المتنازعة لا تلتزم من حيث المبدأ بالتقيد بحكم الوسيط. كما يختلف التحكيم عن **الحكم القضائي** حيث يمثل الطرف الثالث سلطة قانونية مخولة بفرض حكم.

انظر: **الأنثروبولوجيا القانونية**.

التحليل الإقليمي، النسق الاجتماعي الإقليمي Regional Analysis, Regional Social System

اتجه بعض الأنثروبولوجيين المعاصرين إلى محاولة استكشاف إمكانيات التحليل الإقليمي كرد فعل إزاء الانتقادات التي وجهت إلى أساليب البحث الإثنوجرافي التقليدية داخل الأنثروبولوجيا الثقافية والاجتماعية، ذلك أن الإثنوجرافيا التقليدية كثيراً ما تتجه إلى افتراض أنه من الممكن – لأغراض الدراسة الأنثروبولوجية – عزل **قبيلة**، أو **ثقافة**، أو **مجتمع**. وقد أدى بها ذلك إلى محاولة تصور نسق ثقافي اجتماعي تقليدي مكتف بذاته (مستقل)، متجاهلة فعلاً الصلات وعلاقات التداخل مع الجماعات المجاورة ومع بناء القوة المسيطر إقليمياً وقومياً وعالمياً. ويحاول التحليل الإقليمي بدلاً من هذا أن يوضح سمات النسق الاجتماعي الإقليمي الذي قد يضم أعضاء جماعات ذات انتماءات لغوية إثنية متباينة، تربط بينهم شبكة من علاقات التجارة، وعلاقات الزواج، والعلاقات السياسية، والتي ترتبط بدورها بنسق اقتصادي سياسي واجتماعي أكبر مسيطر.

التحليل الدلالي الشكلي Formal Semantic Analysis

انظر مواد: **تحليل المكونات**، **التحليل الشكلي**، **اللغويات التحويلية**.

التحليل الشكلي Formal Analysis

عبارة عن مجموعة من أساليب تحليل **التصنيفات السلالية**. وقد استخدمت أساليب التحليل الشكلي في دراسة **مصطلحات القرابة**، **ومصطلحات اللون**، **وعلم النبات من منظور سلالي**، وتلك عينة من استخدامات عديدة. ولكنها يمكن أن تستخدم

فى دراسة أى ميدان لغوى معرفى. ويطلق على أساليب التحليل الشكلى أيضاً اسم: "أساليب التحليل الدلالى الشكلى"، حيث أنها تركز على مجالات الأهمية **الدلالية** الخاصة. وقد طورت تلك الأساليب لاستخدامها كأدوات للبحث **الإثنوجرافى** وللتفسير فى ميدان **الأنثروبولوجيا المعرفية**. من هنا يلجأ أصحاب الاتجاه المعرفى فى الأنثروبولوجيا إلى تلك الأساليب عندما يدرسون مشكلات **الترجمة** الثقافية المقارنة، رغبة منهم فى تجنب السقطات التى يمكن أن يؤدى إليها التفسير المنحاز سلالياً أو أى تفسير قاصر للأنساق اللغوية، وبالتالى الثقافية، لأى شعب مختلف. فأساليب التحليل الشكلى تستهدف توضيح مدى المعانى أو الدلالات الخاصة بكل مصطلح فى نظام التصنيف أو فى مصطلحات الجماعة التى ندرسها بأقصى قدر ممكن من الدقة. وتهتم بتجنب ترجمة المصطلحات بأقرب معادل لها فى لغة الباحث الإثنوجرافى، دون أن يأخذ فى الاعتبار الاختلاف الكبير فى المدى الدلالى الدقيق لتلك المصطلحات. ففى دراسة مصطلحات القرابة، على سبيل المثال، يستهدف التحليل الشكلى تحديد دائرة الأشخاص الذين يشير إليهم كل مصطلح تحديداً دقيقاً، دون حكم مسبق على "معنى" ذلك المصطلح اعتماداً على دلالة واحدة فقط من دلالاته. فالأساليب الشكلية **كتحليل المكونات** والتحليل التحويلى (الانتقالى) لها ميزة أنها تمكننا من فهم العلاقات بين خصائص مصطلحات القرابة، التى تفهم عادة على أنها أبنية مجردة وحسب. وقد أشار بوخلر وسلبى Buchler and Selby (١٩٦٨) إلى الأهداف العامة لمثل تلك الأساليب التحليلية موضحين أن المعنى قد انحصر فى محاولات التوضيح الدقيق للمكونات الدلالية اللازمة لتعريف واجبات الفئة القرابية، وهى محاولات تدين بالكثير لعلم اللغة الحديث، البنيوى والتوليدى على السواء، وأن المهمة الأولى كانت اكتشاف أقل عدد من المعايير التى يمكن أن تفيد فى التمييز بين كل مصطلح قرابى وآخر: "يلى ذلك إجراء تحليل للنظام، تستخدم فيه ترتيبات شكلية متنوعة للبيانات لوصف العلاقات بين فئات الأقارب. والأمل أن ييسر هذا الأسلوب فى ترتيب البيانات وتصنيفها الفهم والمقارنة، وأن يتفق الترتيب الذى يقوم به الأنثروبولوجى مع النظام الطبيعى القائم فى الواقع وأن يتنبأ به، بمعنى أن يكون هذا التصنيف "مفهوماً" بالنسبة للإخبارى المحلى".

فالتحليل الشكلى، كما توضح هذه العبارة بجلاء، هو مجرد أسلوب أو أداة لا تمدنا وحدها بالنموذج النظرى أو التفسيرى الذى يحتاج إليه الباحث الأنثروبولوجى الذى يبنى عليه نظريته الأنثروبولوجية. ومع ذلك، فإن كثيراً من المعارضة التى أبديت نحو استخدام التحليل الشكلى فى دراسات القرابة لم يكن فى الحقيقة معارضة لأساليب التحليل نفسها. وإنما للآراء النظرية التى ارتبطت بها، كما حدث بالنسبة لاستخدام شيفلر ولونزبورى Schefler and Lounsbury لتلك الأساليب فى تأكيد نظريتها فى **امتداد مصطلحات القرابة**.

وتستهدف أساليب التحليل الدلالى الشكلى فى حقيقتها اكتشاف أبعاد التقابل الدلالى الذى يستخدمه المتحدث فى الثقافة المدروسة، ويمكن أن يزودنا التحليل الشكلى للمصطلح نموذج أو صيغة تحل محل البيانات الأصلية وتقوم مقامها، وذلك بعرضها فى صورة مجموعة من العناصر الأساسية ومجموعة من قواعد معالجة تلك العناصر، بحيث يتولد عن النسق بأكمله بطريقة اقتصادية قدر الإمكان.

تحليل الفونيمى (الصوتى)

Phonemics

دراسة أو تحليل نظم الفونيم (الصوت) الموجودة فى اللغات الإنسانية. والفونيم عبارة عن "فارق دقيق جداً يحدث فارقاً" فى اللغة. فهو وحدة صوتية ليس لها معنى فى ذاتها، ولكنها تساعد على تمييز المعنى. والتنوعات الصوتية التى لا تغير معنى الكلمة تسمى الألوفون Allophones (الصوت الآخر) من هذا أن حرفى B و V فى اللغة الإنجليزية تمثل فونيمين مختلفين فهناك فرق فى المعنى بين كلمتى (bat, vat) ولكن هذين الحرفين يكونان آلوفون فى اللغة الإسبانية، أو تنويعتين لنفس الفونيم حيث أنهما لا يساهمان فى تمييز المعنى.

انظر: **الملامح المميزة.**

تحليل المحادثة

Conversation Analysis

انظر: **الإثنوميثودولوجيا (المنهجية الشعبية).**

تحليل موقفى *Situational Analysis*

أسلوب منهجى فى تحليل العلاقات الاجتماعية ينطلق من لحظة معينة أو موقف معين من مواقف التفاعل (الاجتماعى) ويتتبع – من هذا الموقف – السياق الأوسع لشبكة **العلاقات** الاجتماعية التى ينتمى إليها هذا الموقف.

انظر: **نظرية الفعل، الإثنوميثودولوجيا.**

تحليل المكونات

Componential Analysis

تكنيك يستخدم فى دراسات القرابة وغيرها من مجالات البحث الأنثروبولوجى، ويتبع تحليل المكونات مجموعة التكنيكات الخاصة **بالتحليل الشكلى** الذى تطور فى إطار **الأنثروبولوجيا المعرفية** بهدف اختبار البيانات. وقد وصف **رادكليف براون** تحليل المكونات بأنه "كل مجموعة من الكلمات تدخل فى مصطلحات لها نفس الأبعاد أو المكونات اللفظية، ويظهر معنى كل كلمة من كلمات المجموعة كوحدة مترابطة من المعانى التى تقع ضمن الأبعاد العامة". وفى دراسة **مصطلحات القرابة** – على سبيل المثال – يبدأ تحليل المكونات بتعريف كافة المصطلحات القرابية (التعريف بالاسم Denotata) ثم محاولة الكشف عن معانى هذه المصطلحات أو دلالاتها (المعنى أو الدلالة Significata)، ثم يوقع كل مصطلح على خريطة وفقاً لدلالته (فأنماط القرابة البيولوجية على سبيل المثال توضع تحت الخال =MB، زوج الخالة =MZH، العم =FB، العمة =FZ إلخ). وبعد تحديد جوهر أو ماهية كل مصطلح ضمن سلسلة

المصطلحات المقرر تحديدها، يتم تعريف كل مصطلح، وذلك عن طريق استخلاص أقل عدد من الخصائص المميزة لكل مصطلح على حدة والتى تجعل منه مصطلحاً مستقلاً بذاته عن سائر مصطلحات المجموعة. وهذه الخصائص أو المعايير التى يتم على أساسها التمييز بين هذه المصطلحات تمثل المكونات التى تميز كل مصطلح قرابى عن المصطلحات الأخرى. وعندما يتم تجميع هذه الخصائص فى مصطلح واحد معاً فإنها تنطبق على كل مصطلح وتعريف يدخل فى إطار هذه المجموعة. وهناك أكثر من طريقة لإجراء تحليل المكونات، إلا أن اختيار المكونات المستخدمة فى التحليل يعتمد على تفضيل القائم بالتحليل، وعلى مدى فهمه للخرائط (للأبعاد) المعرفية التى قدمها له الإخبارى حول الموضوع. ويمكن أن يزودنا تحليل المكونات فقط بتعريفات محددة للغاية لمصطلحات القرابة، وهى تعريفات لا تتضمن كافة الأبعاد الثقافية واللغوية المتصلة بالمفهوم أو المتضمن فيه. فهو كغيره من أنماط التحليل الصورى لأنساق القرابة لا يقدم أكثر من وصف لنسق مغلق داخل إطار قائم على الاستنتاج والاشتقاق (وليس قائماً فعلياً فى الواقع)، وحتى نتجنب الشكليات العقيمة ينبغى أن يرتبط هذا النموذج الاستنتاجى المغلق بأنساق مفتوحة للاتجاهات والمضامين الثقافية والاجتماعية واللغوية المتضمنة فى القرابة.

تحليل النظم، نظرية النظم

Systems Analysis, Systems Theory

النسق أو النظام عبارة عن مجموعة من المتغيرات المترابطة والمتداخلة، بحيث ان تغيير أى من تلك المتغيرات سوف يؤثر على المتغيرات الباقية. ونظرية النظم هى تلك التى ترى أن تلك المتغيرات لا يمكن أن تحلل منعزلة عن بعضها البعض، وإنما فى ضوء ما بينها من ترابط كجزء من نسق أو نظام معين. وتحليل النظم هو دراسة كيفية ودرجة تأثير كل متغير داخل النسق على المتغيرات الأخرى فى ظل ظروف عدم الاستقرار أو التغير الداخلى أو الخارجى. وبرغم أن علماء الأنثروبولوجيا كثيراً ما يستخدمون بعض أنواع تحليل النظم أو يتبنون نموذج النظم فى تحليل بياناتهم، إلا أن الدلالات النظرية لاتجاه النسق تكون معقدة وليست بالأمر السهل. فتعيين حدود نسق أو نظام معين تمثل مشكلة فائقة التعقيد نظراً لأن الأنساق الاجتماعية والثقافية ليست أنساقاً مغلقة وإنما هى أنساق مفتوحة، تؤثر وتتأثر بمتغيرات آتية من البيئة. كما أن فرضية **التوازن** الملازمة لنظرية النظم هى الأخرى مشكلة معقدة بالنسبة لدراسة الأنساق الثقافية الاجتماعية والتطور الثقافى الاجتماعى. ولعل مفتاح الاستخدام المفيد لنماذج تحليل النظم فى ميدان الأنثروبولوجيا يكمن فى التسليم بأن مثل هذه النظم لا توجد هكذا فى الواقع، وإنما هى أدوات تحليلية نحن نفترضها لكى تساعدنا على دراسة المادة التى بين أيدينا دراسة مثمرة.

التحليل النفسى **Psychoanalysis**

نظريات فى علم النفس البشرى طورها **فرويد**، ويشار إليها فى مجموعها باسم التحليل

النفسى. كما يستخدم هذا المصطلح للإشارة أيضاً إلى مجموعة من النظريات التى تأثرت بفرويد، ولكنها افترقت عنه فى عدة نواح، مثل مدرسة يونج، ومدرسة أدلر، وغيرهما من العلماء الذين جاءوا بعدهما. ويضم التحليل النفسى نظريات عن طبيعة الشخصية الإنسانية وأدائها لوظائفها ومناهج دراسة الشخصية، والأساليب العلاجية المرتبطة بالشخصيات غير السوية أو المرتبطة بعلاج المرض العقلى. هذا وقد أثرت نظريات فرويد تأثيراً كبيراً فى عديد من مجالات الفكر الأنثروبولوجى بما فيها ميدان دراسات **القرابة**، والدراسة الأنثروبولوجية **للدين**، و**الشعائر**، و**نظرية الثقافة والشخصية**، و**الأنثروبولوجيا النفسية**.

تخلف *Underdevelopment*

انظر: **التنمية**.

تخيل سلسلة نسب *Genealogical Fiction*

ترتبط ظاهرة تخيل سلسلة نسب **بنسيان سلسلة النسب**، حيث يتم تعديل سلاسل النسب لكى تكون أكثر ملاءمة لمتطلبات البناء القرابى والاجتماعى القائم، أو مصالح الشخص أو الجماعة التى تمارس تلك الظاهرة. حيث يتم نسيان بعض علاقات التناسل القرابى أو إسقاطها، وإحلال علاقات جديدة محلها. وعملية إعادة التكيف و إعادة تأليف سلاسل النسب تكشف عن جوانب التفاعل بين "النماذج المثالية" للبناء القرابى، وواقع العلاقات بين الأشخاص والجماعات.

انظر: **انحدار قرابى**، **نظرية البدنة**.

تدرج طبقى *Stratification*

ترتيب الأفراد ترتيباً منظماً إلى فئات محددة، خاصة فى المجتمعات التى تعرف نظام **الدولة**، حيث يتخذ هذا التدرج الطبقى شكلاً نظامياً، ويوصف بأنه تدرج طبقى اجتماعى. والتدرج الاجتماعى ينشأ عن عدم المساواة الاجتماعية، كما يخلق هو نفسه قدراً من عدم المساواة. وترتبط دراسة التدرج الاجتماعى بدراسات **الأنثروبولوجيا السياسية** ودراسات **القوة** من منظور مقارن. ويرى بيريمان G.D.Berreman (١٩٨١) أن اللامساواة تنشأ عن "تفاوت" الأشخاص، الذى يعد فى ذاته ظاهرة طبيعية وعالمية، وتلك اللامساواة تمثل عملية تقويم اجتماعى للفروق بين الأفراد. ويصف بيريمان التعبير السلوكى عن اللامساواة بمصطلح "السيطرة"، ويرى أن الارتباط بين اللامساواة والسيطرة ينبغى أن يسمى "اللامساواة الاجتماعية".

وفى المجتمعات القائمة على المساواة أو التى لا تعرف التدرج الطبقى يعتمد **تقسيم العمل** وتوزيع المكانة على العمر، والنوع، والسمات الشخصية. وتخضع السيطرة والمكانة فى مثل هذه الجماعات غالباً للتفاوض وللتأثر بالظروف التى توجد فيها. أما فى مجتمعات التدرج واللامساواة فيتخذ التفاوت الاجتماعى شكلاً نظامياً ويتمثل فى تدرج هرمى للمكانات يرتبط بكيانات

اجتماعية متراتبة تتجاوز الفروق الفردية فى القدرات أو العوامل الخاصة الأخرى. وفى مجتمعات **الكيانات الرئاسية** (الأكبر من القبيلة) أو المجتمعات الرعوية أو المجتمعات السابقة على الزراعة يقوم التدرج الاجتماعى على القرابة أو أداء الأدوار المتخصصة كدور المحارب أو دور الكاهن. وفى مجتمعات التدرج يقوم التراتب على نظام التدرج الطبقى الاجتماعى، حيث يصنف جميع أفراد المجتمع تبعاً للسمات غير القرابية، وهى التى تستخدم بدورها لتيسير الحصول على الموارد الحيوية. (انظر مادة: **طبقة**). ويرى ماكس فيبر فى تعريفه الكلاسيكى أن أبعاد التدرج الطبقى الاجتماعى هى: الطبقة، والمكانة، والقوة، وأن تلك العوامل الثلاثة تترابط ببعضها البعض ترابطاً وثيقاً. ولكن تختلف المكانة عن الطبقة – حسب رأى فيبر – من حيث أن المكانة تدل على الشرف الاجتماعى أو الميزة الاجتماعية، على حين تتحدد الطبقة على أساس الوضع الاقتصادى.

وقد أثبت التمييز بين **المكانة المكتسبة والمكانة الموروثة** بعض الفائدة فى الأنثروبولوجيا، رغم أنه اتضح أنه تمييز مغرق فى البساطة من حيث كونه معياراً للتمييز بين الأنماط الاجتماعية. ومع ذلك فإن هناك تناقضاً عاماً بين نظم التدرج القائمة على الالتزام الصارم بالمكانة المكتسبة بالميلاد، مثل نظام **الطبقة المغلقة أو العنصرية** الرسمية (انظر مادة: **الفصل العنصرى**) ونظم التدرج الأكثر انفتاحاً أو مرونة والقائمة على نظام الطبقات. ومع ذلك فإن النظام الطبقى نفسه يتجه تدريجياً إلى توريث المكانة وإلى **إضفاء صفة القداسة** على الفروق الاجتماعية من خلال إيديولوجيات تروج للمزايا الطبيعية أو المقدسة. كما أوضحت الدراسات الحديثة لنظام الطبقة المغلقة أن تلك الطبقات تتضمن قدراً لا بأس به من القدرة على تعديل المكانة أو اكتسابها، على أساس يكون فى الغالب جماعياً وليس فردياً. ويوجد بين نظام الطبقة المغلقة ونظام الطبقة الاجتماعية، اللذين يعدان نموذجين متطرفين لتوارث المكانة واكتسابها، يوجد أنماط "وسيطة" من التدرج مثل نظام **الطبقة الإقطاعية** التى تمنح المكانة على أساس الوضع البنائى الذى يتم تعريفه. وفق نسق قانونى، والذى يرتبط بحيازة أرض، أو وظيفة، أو لقب أو غير ذلك. ويقترح بيريمان فئة أخرى هى: النظم السلالية (الإثنية) حيث ترتب الجماعات الاجتماعية المتباينة والمتنافسة على أساس التراث الثقافى.

أما فيما يتصل بأصل التدرج الطبقى الاجتماعى، فيعتقد تقليدياً أن تلك النشأة ترتبط بوجود **الفائض**، ولو أن صعوبة تعريف فائض الإنتاج، أو مكونات الإنتاج الذى يتطور عن مستوى **الكفاف** تجعل التدليل على ذلك الرأى أمراً صعباً. ولقد ذهب سالينز M.Sahlins (١٩٧٢) وغيره من الماركسيين المحدثين إلى أن التدرج الطبقى الاجتماعى يخلق فائض الإنتاج وليس العكس، وذلك لأن التدرج الاجتماعى ينشط الفائض الكامن داخل النظام الإنتاجى القائم

فعلاً. وهكذا يرى هؤلاء العلمـاء أن أصـل التدرج الاجتماعى هو تخصيص الإنتاج العائلى للاستخدام خارج نطاق الوحدة المعيشية (انظر مادة: **نمط الإنتاج المنزلى**).

ويفسر اتجاه آخر التدرج الاجتماعى بأنه ثمرة النمو السكانى فى الحجم والكثافة، مما يجعل تدريج العلاقات الاجتماعية ضرورياً وممكناً فى نفس الوقت. ويشير هاريس M.Harris (١٩٧٩) إلى أهمية التغيرات التى تحدث فى تكنولوجيا الإنتاج (من **الصيد والجمع** إلى **زراعة أرض الغابات** إلى **الزراعة**) والتى تؤدى إلى تجمع أعداد أكبر من الناس على مساحة أصغر من الأرض، كما تؤدى إلى تخفيف عبء العمل، مما يؤدى إلى خلق الأساس اللازم لظهور التدرج الطبقى الاجتماعى.

وهناك دراسات أنثروبولوجية مختلفة لنظام التدرج الاجتماعى فى مجتمعات ما قبل الصناعة. فيحاول بعض العلماء إبراز العلاقات شبه الطبقية Proto-Class، على حين يؤكد آخرون على غياب نماذج صريحة للتدرج الطبقى فى تلك المجتمعات. ويحرص البعض على دراسة الرتب والتدرج الهرمى داخل المجتمع المحلى، بينما يهتم آخرون ببحث وضع المجتمع المحلى فى مواجهة العالم الخارجى. وقد قدمت **الأنثروبولوجيا الماركسية**، ونظرية **التبعية**، **والنظم العالمية** فى السنوات الأخيرة طائفة من الرؤى والآراء الدقيقة عن التدرج الطبقى فى داخل المجتمعات المحلية وخارجها.

تدرج طبقى اجتماعى — *Social Stratification*

انظر: **المادة السابقة**.

تراث — *Tradition*

يعنى التراث فى علم الآثار مجموعة من العناصر أو السمات الثقافية المترابطة، والتى تستمر فى البقاء عبر فترة زمنية طويلة نسبياً. وتستخدم كلمة التراث فى الأنثروبولوجيا بديلاً عن أنماط **المعتقدات، والعادات الاجتماعية والقيم**، والسلوك والمعرفة أو الخبرة التى تنتقل من جيل إلى جيل عن طريق عملية التنشئة الاجتماعية داخل مجتمع معين. وقد استخدم المصطلح فى بعض الأحيان كمرادف لمصطلح **الثقافة** نفسه، خاصة فى إطار **الإثنولوجيا** حيث يدور الاهتمام الأساسى حول دراسة "الثقافة اليومية التقليدية" أو الثقافة **الشعبية**. غير أن علماء الإثنولوجيا والأنثروبولوجيا المعاصرين لا يميلون إلى التركيز على أهمية مفهوم التراث، نظراً لأنه لا يتسع للدلالة على الطبيعة التكيفية والدينامية للأنساق الثقافية الاجتماعية. وقد أوضح هؤلاء العلماء أن الاستخدام غير الدقيق لمفهوم التراث لن يساعدنا فى الكشف عن المشكلة المحورية للعلاقة بين الاستمرار أو الثبات الثقافى والتغير الثقافى، وهى مشكلة لا يمكن تناولها فى ضوء العناصر الثقافية وحدها، وإنما كذلك فى ضوء عملية إعادة الإنتاج الاجتماعى التاريخية والتغير الاجتماعى فى المجتمع محل الدراسة.

انظر: **التراث الشفاهى، التراث الكبير والصغير**.

التراث الشفاهى Oral Tradition

يرتبط مفهوم التراث الشفاهى بمفهوم المجتمع **الشعبى والفولكلور**. فالتراث الشفاهى هو ذلك الجزء من المعرفة الثقافية للمجتمع، أو الثقافة التقليدية التى تتناقل بين الأجيال شفاهة، وليس بالشكل المكتوب، ومن ثم يقف على طرفى نقيض مع "التراث الرسمى المتعلم". (قارن: **التراث الكبير والصغير**). ويعد التراث الشفاهى مصدراً للمعلومات حول الأنساق الثقافية والاجتماعية المعاصرة، كما يعد مصدراً للمعلومات عن تاريخ الجماعة أيضاً.

راجع: **التاريخ السلالى، والتاريخ والأنثروبولوجيا**.

التراث الصغير Little Tradition

انظر: **المادة التالية**.

التراث الكبير والصغير
Great and Little Tradition

مصطلح استخدمه **ردفيلد** Redfield (١٩٥٦) فى دراساته عن المجتمع **القروى** والثقافة القروية، وذلك للمقابلة بين التراث الرسمى المتعلم للصفوة الحضرية من ناحية والتراث غير الرسمى الشفاهى أساساً الذى يتسم به المجتمع المحلى القروى. من هنا يعد كل من التراث الكبير والتراث الصغير جانبان مكملان لنفس **الحضارة**. ويلاحظ أن هناك بعض عناصر التراث الصغير التى يتم تصعيدها باستمرار وإعادة تفسيرها داخل التراث الكبير. كما أن هناك بعض عناصر التراث الكبير التى تنزل إلى مستوى التراث الصغير، حيث يجرى إعادة تفسيرها أو تحويلها وفقاً للعادات والقيم المحلية. ويلاحظ أن المقابلة بين التراث الكبير والتراث الصغير يناظر إلى حد كبير التقسيم الحضرى الريفى، حيث يتولى الحفاظ على التراث الكبير صفوة ذات قاعدة حضرية. على حين ترعى التراث الصغير المجتمعات المحلية القروية فى الريف. ولاشك أن تصور العلاقة الجدلية بين ثقافة الصفوة والثقافة الجماهيرية ليس قاصراً على المجتمعات القروية فحسب، ولكن يمكن تصور علاقة مماثلة فى جميع المجتمعات الطبقية التى يمكن تحليلها من وجهة نظر علاقات التداخل بين السيطرة السياسية الاقتصادية والأنساق الإيديولوجية (انظر مادة: **سيطرة**). وعلى حين كان ردفيلد يرى أن ثقافة الشعوب القبلية تمثل ثقافة مستقلة. فإن الأنثروبولوجيا المعاصرة تسلم بأن الغالبية العظمى من الشعوب القبلية توجد هى الأخرى داخل سياق من التفاعل المستمر مع مجتمعات إقليمية وقومية مسيطرة.

انظر: **المتصل الشعبى الحضرى، الدين**.

تراث مشترك Cotradition

مصطلح صكه **لينتون** Linton (١٩٥٥) فى محاولة لصقل مفهوم **المناطق الثقافية** من خلال تحديد عمقها التاريخى. ويشير مفهوم المناطق الثقافية إلى الامتدادات الجغرافية لبعض الأنماط الثقافية، وكذلك إلى الامتدادات التاريخية للتراث المشترك. ومن ثم فإن "تراث المنطقة المشترك" هو بناء ثقافى يتميز بالامتداد التاريخى والجغرافى.

تراكم رأس المال Capital Accumulation

تكوين رصيد من رأس المال من خلال الاستثمار. ومن الصعب تحقيق ذلك في الدول المتخلفة بسبب انخفاض مستويات الدخول للغالبية العظمى من سكانها، ولأن رأس المال يبتعد عن هذه الدول ليتجه إلى الدول المتقدمة أو إلى الشركات متعددة الجنسية.

تَرجمة Translation

شبه بعض علماء الأنثروبولوجيا مشكلات الترجمة في الأنثروبولوجيا بمشكلات الترجمة اللغوية، وكان من هؤلاء **إيفانز بريتشارد**. وقد ذهب إلى أن رسالة الأنثروبولوجيا في جوهرها رسالة إنسانية تفسيرية، شأنها في ذلك شأن التاريخ. وقد حتلت مشكلات "ترجمة الثقافة" مكانة بارزة في مناقشات **النسبية الثقافية** ونظرية **النسبية اللغوية** المرتبطة بها. كما درست تلك الموضوعات دراسة مستفيضة في ميدان **الأنثروبولوجيا المعرفية** التي ابتعدت عن الموقف الأول الذى كان يؤمن بالنسبية واتجهت إلى أطر **التصنيف** الأساسية العامة (انظر: **مصطلحات اللون**). وقد ذهبت بعض النظريات إلى رفض النظر إلى الأنثروبولوجيا كترجمة، واعتبرتها نظرة مثالية، ودعت بدلاً من هذا إلى البحث من أجل اكتشاف قوانين التنظيم الاجتماعى الإنسانى وتطوره فى ضوء أساسها المادى.

انظر مواد: **الإيكولوجيا الثقافية، التطور، الأنثروبولوجيا الماركسية.**

التركز حول الأب Patrifocal

وهو أحد أشكال **الأسرة**، أو **الجماعة المنزلية** التى تتمركز حول الأب.

انظر: **التركز حول الأم.**

التركز حول الأم Matrifocal

أحد أشكال الأسرة الذى يتمركز حول الأم، ويتميز عادة بغياب الأب أو ضعف دوره والتأكيد فى المقابل على أهمية دور المرأة فى الجماعة الأسرية. ويعتبر بناء الأسرة السوداء فى منطقة الكاريبى من الأمثلة التى كثيراً ما يستشهد بها. وفى بعض الأحيان يستخدم مصطلح التركز حول الأم للإشارة إلى الغياب الفيزيقى للأب أو الزوج، إلا أنه يجب ملاحظة أن الأب الغائب يحتفظ أحياناً بروابط تسلطية واقتصادية قوية مع أسرته. وفى حالات أخرى قد يستخدم مصطلح التركز حول الأم ليوضح أن المرأة هى الشخصية الأساسية فى الأسرة، وفى تحديد هوية الأسرة واستمرارها. وقد يكون ذلك صحيحاً بالنسبة لكثير من المجتمعات. وفى الأسر النووية التى تتكون من الأم وأبنائها داخل نسق الانتساب للأب، أو فى أسرة الطبقة العاملة البريطانية التى وصفها بوت Bott (١٩٧١) – على سبيل المثال – نجد أن الرجال هم أصحاب السلطة خارج المنزل، بينما يكون للنساء السلطة داخل المنزل. وفى الواقع، أن مفهوم التركز حول الأم يفتقر إلى القيمة التحليلية لعدة أسباب، منها أنه يعتبر من قبيل التعصب السلالى أن ينظر إلى التركز حول الأم على أنه يمثل مشكلة، بينما يعد التركز حول الأب شيئاً طبيعياً. كما

أن تصنيف المجتمعات إجمالاً على أساس معيار مثل سيطرة الدور النسائى على الأسرة يخلق لنا تصنيفاً تعسفياً لا يأخذ فى اعتباره التنوع الكبير فى أدوار الزوجين وأدوار الجنسين. ومع ذلك فإن فكرة التركز حول الأم تشير بجلاء إلى عدة مجالات هامة للبحث، مثل: إلى أى مدى يعد الانتساب للأب غير ضرورى لإضفاء الشرعية على الأبناء فى مجتمعات معينة، أو وجود أشكال الزواج المتمركزة حول الأم كمرحلة من مراحل الدورة التطورية للجماعات الأسرية، أو بوصفه واحداً من الأشكال الممكنة للزواج والأسرة. ومن الموضوعات الهامة التى أثيرت فى المناقشات المتعلقة بالتركز حول الأم موضوع المدى الذى تكون فيه الأسرة المتمركزة حول المرأة شيئاً طبيعياً أو نموذجياً، وإلى أى مدى يعد وجودها ثمرة للمشكلات الاقتصادية والاجتماعية الواقعية فى تلك المجتمعات التى تأخذ بنظام الزواج الأحادى المستقر والأسرة المتمركزة حول الأب باعتباره النظام الأمثل. كما يرى البعض أن أشكال الأسرة المتمركزة حول الأم ترتبط ببعض الظروف الاقتصادية المحددة، خاصة عدم استقرار العمل وانتشار البطالة بين الرجال. انظر: **الزواج بالاتفاق**.

تسمية الشخص فى ضوء علاقته بآخر متوف *Necronym*

وهو اسم يطلق على الأنا Ego فى ضوء علاقته أو علاقتها بشخص متوف.

تسوية النزاع *Dispute Settlement*

لا تعد تسوية النزاعات بؤرة اهتمام **الأنثروبولوجيا القانونية** فقط، ولكنها أيضاً محور اهتمام **الأنثروبولوجيا السياسية** ودراسة **القوة**، لأن طبيعة النزاعات وحلولها تضع أيدينا على نقاط الضغط (التوتر) والتناقض فى النظام الاجتماعى، كما تقودنا إلى التعرف على أبنية القوة والسلطة التى ظهرت تلك النزاعات لتؤثر عليها. ويمكن تسوية النزاعات وحوادث **الصراع** بعدة طرق تتضمن أشكالاً إجرائية مختلفة بدءاً من الأساليب غير الرسمية (العرفية) إلى الأساليب القانونية الرسمية. يعد الاعتماد على النفس – الذى يتخذ فى الغالب شكلاً عنيفاً – أحد أشكال إدارة النزاع، حيث تمارس الأطراف الصراع بالقتال أو العداوة. أو من خلال أفعال عدائية أو فرض عقوبات معينة، وغالباً ما يؤدى ذلك إلى تصعيد الصراع الأصلى، ولذلك فإن كثيراً من المجتمعات لديها أنماط أخرى من الوسائل التى تستخدمها لمعالجة الصراعات بما ينتهى إلى حل سلمى. وتسوى النزاعات فى بعض الجماعات من خلال العملية التى تعرف **بالامتحان الإلهى**، أو **العرافة**. ومما يلفت النظر فى مثل هذه الحالات أن نلاحظ الطرف القادر على تطويع نتيجة هذا الامتحان أو الاستطلاع الغيبى أو تفسير تلك النتيجة بما يحقق مصلحته.

وعندما يتدخل طرف ثالث فى تسوية النزاعات أو الصراعات، تظهر أنماط عديدة متنوعة من الإجراءات، مثل **الوساطة**.

والحكم القضائى، والتحكيم. والتحكيم عبارة عن صيغة رسمية للتوسط، حيث يلتزم أطراف النزاع فيه بالامتثال للقرار الذى يتوصل إليه طرف ثالث يختاراه هما أو يكون ذا سمات محددة. وعند عدم وجود طرف ثالث، نلاحظ أشكالاً من **المفاوضة** والاعتماد على النفس، أو الإكراه والقهر كما أوضحنا سابقاً.

غالباً ما تركز الدراسات الأنثروبولوجية للنزاعات على الطريقة التى تكشف مواقف الصراع من خلالها عن التقسيمات البنائية والوحدات داخل الجماعة. وتتحول الاختلافات والتناقضات التى تختفى وراء التفاعل اليومى - بصفة عامة - إلى صراعات سافرة، حيث يضطر الأفراد تحت ضغط الظروف إلى تحديد ولاءاتهم. وهكذا تكشف النزاعات عن الملامح الهامة للتنظيم الاجتماعى، والآليات المتاحة لتسوية تلك النزاعات، كما تكشف أيضاً عن مراكز السلطة والقوة داخل النظم الاجتماعية والسياسية التى تعمل على تحقيق التماسك.

تشايلد. ف. ج (١٨٩٢-١٩٥٧)
Childe, V. G

عالم أنثروبولوجيا وآثار عظيم التأثير على الاتجاهات التطورية والإيكولوجية فى الأنثروبولوجيا بالولايات المتحدة. وتتصدى أعمال تشايلد لتفسير مرحلة ما قبل التاريخ وتطور المجتمعات المعقدة طبقاً للمخطط الماركسى لتطور التكوينات الاقتصادية الاجتماعية (انظر على سبيل المثال مؤلفه المنشور عام ١٩٤٢). أما نظراته فى علم الآثار كعلم اجتماعى ونظراته التوفيقية بين التاريخ وما قبل التاريخ فقد كانت تطورات رائدة فعلاً.

التشبيه بالإنسان
Anthropomorphism

رد الخصائص الإنسانية إلى ظواهر غير إنسانية (مثل الآلهة، الظواهر الطبيعية، والحيوانات). فمن سمات كثير من أنظمة التفكير فى الكون الافتراض بوجود وحدة بين المجالات الإنسانية والطبيعية والفوق طبيعية.

التشريط *Conditioning*

يعد مفهوماً أساسياً فى علم النفس **السلوكى** إذ يقدم تفسيراً لغالبية - إن لم يكن كل - أنماط التعلم والسلوك. ويمكن أن نميز بين نمطين من التشريط: "التشريط الكلاسيكى" الذى شرحه بافلوف I. Pavlov و"التشريط المؤثر" الذى عرفه سكينر B.F. Skinner. فى التشريط الكلاسيكى، أو البافلوفية، يرتبط منبه حيادى عادة بمنبه آخر يستحضر استجابة أوتوماتيكية تؤدى إلى ارتباط المنبه الحيادى السابق مع الاستجابة وهكذا. وفى مثال نمطى للتشريط البافلوفى، ربما يسيل لعاب الكلب لرؤيته لطبق الطعام الخاص به، كمنبه حيادى سابق، لأنه قام بربط الطبق بالطعام من خلال التقديم المتكرر لكلا المنبهين معاً. وفى التشريط المؤثر يُعرض الفرد (موضوع التجربة) للعقاب أو الثواب ("تعزيز" إيجابى أو سلبى) عقب أى فعل عشوائى. وبتكرار المحاولة والخطأ، يرتبط الفرد بالفعل مع التعزيز،

وبذلك يتم تعلم تكرار السلوك أو تحاشيه. وباستخدام تقنيات التشريط المؤثر، يمكن للحيوانات أن تتدرب على أداء طائفة من العمليات الميكانيكية، إلى حد أنه يمكن إحلالها محل العمل البشرى فى بعض الأعمال الصناعية الروتينية المحددة. وقد تصدى علماء النفس المعرفى وعلم نفس النمو لإظهار أوجه القصور فى النموذج الشرطى باعتباره يدعى تقديم وصف شامل للتعلم والسلوك البشرى. وقد أكد هؤلاء العلماء على أهمية تنظيم المعرفة داخل تخطيط هرمى بواسطة الفرد، الذى يلعب دوراً دينامياً وفعالاً فى عملية التعلم.

تشعب *Bifurcation*

يعنى التشعب فى **مصطلحات القرابة**، التمييز الخطى بين الأقارب فى جانب الأم والأب. ومن ثم فإن مصطلحات "الدمج المتشعب" تفرق أقارب الأم عن أقارب الأب، ولكن لا تعترف بتمييزات القرابة غير المباشرة. فتجمع فى فئة واحدة كلا من الأب F والعم FB من ناحية والأم M والخالة MZ من ناحية أخرى، بينما يقر نسق تشعب القرابات غير المباشرة بالتمييز بين القرابة الخطية والقرابات غير المباشرة؛ وذلك بإعطاء مصطلحات مستقلة للأمM والأبF والخالMB والعمةFZ والخالMZ والعمFB.

تصميم البحث *Research Design*

هو خطة تنظيم وتخطيط المشروع البحثى. وتعد مرحلة تصميم البحث – بمعنى معين – أهم مراحل البحث على الإطلاق، لأن تلك المرحلة هى التى ستحدده وتوجهه، وإن كان من الضرورى الأخذ ببعض الآليات فى تصميم البحث التى تسمح بتعديل مسار البحث تبعاً للنتائج أو المتغيرات الجديدة غير المتوقعة. وهذه النقطة بالذات مهمة بالنسبة للبحث الأنثروبولوجى، وذلك بسبب احتمال أن تتدخل عوامل عديدة قد تكون مجهولة للباحث، سواء أثناء تواجده فى الميدان، أو فى استجابات المبحوثين للباحث الميدانى. ولابد كحد أدنى فى جميع الأحوال أن يشمل تصميم البحث تحديداً للمنطقة التى سيجرى فيها البحث، ومراحل البحث (عمل ميدانى، تحليل البيانات، تقويم)، وأدوات جمع المادة (**الملاحظة بالمشاركة**، المسح، المقابلة) وصياغة الفروض التى سيتم اختبارها فى البحث، ووسائل هذا الاختبار.

انظر: **طرق البحث**(*).

تصنيع *Industrialization*

يعرف التصنيع، بوصفه نمطاً اقتصادياً، بأنه التحول إلى الإنتاج الصناعى الواسع النطاق. أما التصنيع، كعملية اقتصادية، فله عديد من الآثار والمصاحبات الاجتماعية

(*) راجع حول الموضوع، محمد الجوهرى، طرق البحث الاجتماعى، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ٢٠٠٤. ولنفس المؤلف أيضا، البحث الاجتماعى، دار المعرفة الجامعية. ١٩٩٦. (المحرر)

والثقافية، وركز العلماء، الذين حاولوا توضيح الشروط الضرورية للتصنيع، على العوامل النفسية التى تؤثر فى التغير السوسيواقتصادى (انظر: **دافعية الإنجاز**) كما ركز البعض الآخر على أهمية دور المشروعات. لكن الكثير من هذه النظريات، بغض النظر عن تجاهلها العملية البنائية الشاملة والتغير، والتركيز بدلاً من ذلك على نفسية الفرد وسلوكه، فإنها تقع فى شرك التمركز حول السلالة، حيث تفترض أن كل أشكال التصنيع يجب بالضرورة أن تحذوا حذو نموذج التصنيع الموجود فى أوروبا أو الولايات المتحدة. بناء على ذلك تم النظر إلى بلدان العالم الثالث بوصفها بلداناً لا يمكنها التصنيع إلا عن طريق تقليد الشخصية الغربية والتنظيم الاجتماعى والعادات التجارية الغربية. واتجه بعض المحللين، أمثال **جيرتز** Geertz (١٩٦٣)، الذين عارضوا فرض النماذج الغربية على هذا النمو، إلى تقديم نماذج بديلة للتصنيع، ذات خصوصية تاريخية وثقافية، واهتموا ببحث العلاقة بين القيم والأنماط المعرفية والتنظيم الاجتماعى من ناحية، وعملية التصنيع، من ناحية أخرى، أكثر من اهتمامهم بتأسيس مقابلات فجة بين "التقليدى" و"الحديث". ويمكن لبعض الأنماط التقليدية، داخل التنظيم الاجتماعى أو تنظيم الجماعة، أن تدعم نمو أنشطة اقتصادية جديدة، بينما تعوق هذه العملية داخل جماعة أو تنظيم اجتماعى آخر، أى أننا يجب أن نأخذ فى اعتبارنا فى كل حالة الملامح الخاصة التى تميز الجماعة أو المجتمع موضوع الدراسة. وسعى التحليل الثقافى والتاريخى والسلالى المقارن للظاهرة الصناعية، سعى إلى تقويض نظريات الاقتصاد الصناعى التى تتمركز حول السلالة، والكشف عن ظروف التصنيع التى تتباين تاريخياً وثقافياً، والظروف التى تبدو عالمية ودائمة.

أما الأنثروبولوجيون الذين تبنوا المنظور الماركسى فى تحليل ظاهرة الصناعة بناء على مفهوم **نمط الإنتاج**، فقد ركزوا على العلاقات الاجتماعية للإنتاج (التحكم فى **وسائل الإنتاج** وفى قوة العمل) وأن هذه العلاقات هى التى تحدد الأبنية والعمليات الصناعية سواء على المستوى المحلى أو القومى أو العالمى. وتم النظر إلى علاقات **التبعية** الاقتصادية، التى تحدد عمليات التصنيع المحلى فى بلدان العالم الثالث، بوصفها نتاجاً لتطور **الرأسمالية**، التى تعد بدورها نمط إنتاج، ذى خصوصية تاريخية، استطاع توسيع حدوده السياسية والاقتصادية بهدف تكريس **فائض القيمة**. لذا ركزت ناش Nash (١٩٨١) فى دراستها حول مناجم القصدير فى بوليفيا على التناقض الطبقى لعمال المناجم داخل مجال الصناعة، ذلك التناقض الذى يعد مثالاً صارخاً لتبعية بلدان العالم الثالث واستغلالها الطبقى. كما اهتمت الدراسات الماركسية بتوضيح العلاقة بين أنماط الإنتاج الرأسمالى، وأنماط الإنتاج ما قبل الرأسمالى، بالنسبة لكل حالة من حالات التصنيع. حيث يرى مياسو Meillassoux (١٩٧٢)، على سبيل المثال، أن استمرار الولاءات الريفية وأبنية البدنة داخل المواقع الصناعية

الحضرية فى أفريقيا يعد نتاجاً لتمفصل نمطى الإنتاج الرأسمالى وما قبل الرأسمالى. حيث يقوم النظام الرأسمالى. (أنظر مادة: **تمفصل أنماط الإنتاج**) فى مثل هذه الحالة بتوظيف النظام الزراعى قبل الرأسمالى من أجل إعادة إنتاج قوة العمل اللازمة للاقتصاد الصناعى.

وتتناول نظرية **النظم العالمية** عملية التصنيع من منظور مختلف، حيث لا تقر بوجود تطور خطى منتظم لأنماط الإنتاج، بل ترى أن هناك نمط إنتاج رأسمالى عالمى واحد يؤدى إلى وجود مناطق تمثل "مراكز" وأخرى تمثل "أطرافاً" وثالثة تمثل "أشباه أطراف". انظر: **تنمية**.

تصنيف *Classification*

تمثل نظم التصنيف الاجتماعى والثقافى عنصراً هاماً من عناصر الدراسة فى مجالات متعددة من النظرية الأنثروبولوجية. ولقد تبنت النظرية **البنائية والأنثروبولوجيا المعرفية**، بالإضافة إلى بعض المداخل المستخدمة فى إطار **الأنثروبولوجيا الرمزية** اتجاهات متباينة فى تناول موضوع التصنيف. ومن الدراسات الرائدة المبكرة التى أثرت تأثيراً هائلاً فى الاتجاه **البنائى الوظيفى** البريطانى دراسة **دوركايم وموس** عن التصنيف البدائى. فقد ذهب مؤلفا هذا العمل إلى أن المجتمع يمثل النموذج الأساسى للتصنيف المنطقى، ولذلك كانت الفئات المنطقية الأولى هى فئات من البشر. وهكذا تعد التصنيفات المنطقية امتداداً للتصنيفات الاجتماعية، مثال ذلك نظم **اتحاد العشائر الأسترالية**، حيث تغطى أسس التقسيم الاجتماعى كافة عناصر الطبيعة (انظر: **التوتمية**). كما ذهب دوركايم وموس إلى أن هذه النظم البدائية للتصنيف تتطور إلى أشكال فلسفية وعلمية أكثر تعقيداً وتصبح مستقلة عن النظام الاجتماعى. وقد طور **رادكليف براون** ومن تبعه من الأنثروبولوجيين البنائيين الوظيفيين هذا المدخل لنظم التصنيف ودفعه إلى مستويات أكثر دقة وشمولاً. وقد اعتبروا النظم بمثابة انعكاس لملامح النظام الاجتماعى خاصة فى دراساتهم عن القرابة والدين والنظم **الشعائرية** فى المجتمعات القبلية. (انظر: **نظرية البدنه، الدين**).

أما **ليفى شتراوس** (١٩٤٩) فقد انطلق من علم الاجتماع الدوركايمى، خاصة نظرية دوركايم عن **التصورات الجمعية**، وكذا تصوره الخاص عن علم النفس الاجتماعى، الذى يمثل – فى رأى دوركايم – دراسة للحياة أو للوجود المستقل للتصورات الجمعية، وللأساليب التى ترتبط من خلالها هذه التصورات، أو تلك التى تحدد من خلالها ارتباطها وتجاذبها أو تنافرها وتحولها بعضها عن بعض. ومثل غيره من المنظرين الذين اهتموا بالتصنيف الاجتماعى تأثر شتراوس فى منهجه بالنماذج اللغوية تأثراً شديداً. كما استفاد من التقدم الذى أحرزه علم الأصوات الكلامية (الفونولوجى). فعلى غرار استخدام هذا العلم لنموذج **التعارض الثنائى** لوضع ترتيب لنظم الصوت، حاول شتراوس استخدام نفس الأسلوب فى دراساته عن القرابة وأنساق الرموز والأساطير

توضيح الثنائية المنطقية التى تكمن وراء التصنيف الاجتماعى والثقافى. وفى كتابه "الأبنية الأساسية للقرابة" تبدو هذه النظرية فى التصنيف مرتبطة ارتباطاً شديداً بنظريات **التبادل والتبادل الودى**. ويبلغ هذا الارتباط درجة من القوة تؤدى إلى تغيير أساس التصنيف التى تعد بمثابة قوى الربط بين مراحل التطور المتتابعة فى نظم التبادل الزواجى والعلاقات الاجتماعية. من ناحية أخرى اتجه ليفى شتراوس فى أعماله اللاحقة – مثل كتابه "الأساطير" – نحو نظرية **الأبنية الفوقية** وحدها. حيث نظر لهذه الأبنية باعتبارها تمثل شبكة واسعة من التحولات والتباينات فى الموضوعات الثقافية المحلية والعالمية. (انظر: **أسطورة**).

وقد طور الأنثروبولوجى البريطانى نيدام R.Needham (١٩٧٣) وجهة نظر ليفى شتراوس عن نظم التصنيف. كما توسع فى دراسة مدى عمومية مبدأ التقابل فى بناء أنساق الرموز. كما ساهم نيدام أيضاً فى التعريف الأنثروبولوجى لبعض أسس التصنيف. فقد ميز على سبيل المثال بين الطبقات "الأحادية" والطبقات "المتعددة". ففى الأولى يرتبط جميع الأعضاء من خلال خاصية أو عدة خصائص مشتركة. أما فى الثانية فيرتبط أعضاء الطبقة من خلال مجموعة أو سلسلة عريضة من الخصائص المتشابهة. وقد ذهب نيدام إلى أن الطبقات المتعددة تمثل أساساً مهماً، ولكنه مهمل إلى حد ما فى التصنيف فى إطار الدراسات الأنثروبولوجية. وبالمثل ميز نيدام بين الطبقات وفقاً لتنظيمها الداخلى الذى يكون تنظيماً هرمياً تدريجياً (متداخل) أو غير تدرجى قائم على أساس المماثلة.

أما الأنثروبولوجيا المعرفية فقد قدمت مدخلاً مختلفاً لنظم التصنيف، وجعلت بؤرة اهتمامها منصبة على الفئات اللغوية وعلى **التصنيف** كمفتاح للمعرفة الثقافية. وكشأن نظم التصنيف عموماً، وجهت الأنثروبولوجيا المعرفية اهتماماً كبيراً لتحليل وتطوير أسس التصنيف وتنميط الفئات. كما ركزت على عمليات التسجيل الدقيق للسلوك الاتصالى باعتباره يشكل دليلاً فى دراسة الأنساق المعرفية والثقافية.

التصنيف Taxonomy

نظام **لتصنيف** الأشياء أو الظواهر. ولقد حظيت الصيغ التصنيفية بأهمية كبرى فى اللغويات الحديثة، وفى علم النفس، والأنثروبولوجيا، واستخدمت لنمذجة (تحديد النماذج ووصفها) ميادين مثل: اللغة، **والقرابة**، وأنماط تصنيف الظواهر الطبيعية. (انظر مادة: **الأنثروبولوجيا المعرفية**). ويمكن كذلك أن يطلق مصطلح التصنيف على دراسة أسس تصنيف تلك المجالات، كأن يطلق مثلاً مصطلح "التصنيف الشعبى" على دراسة أنماط التصنيف الشعبية أو لدى الشعوب الأصلية.

التصنيف السلالى Ethnotaxonomy

دراسة التصنيف المحلى أو الشعبى فى **الأنثروبولوجيا المعرفية أو علم الدلالات السلالى**.

تصورات جمعية Collective Representations

فى علم الاجتماع الدوركايمى التصورات

الجمعية هى مستويات **للضمير الجمعى** تتميز عن مستويات الوعى الفردى. وهذه التصورات تعبر عما تعتقده الجماعة عن ذاتها وعن علاقاتها بالعالم. والمهمة الأساسية لعلم الاجتماع فى رأى دوركايم هى دراسة كيف تتشكل هذه التصورات وتترابط ببعضها البعض. وقد أشار لوك (١٩٧٣) إلى أن تطوير **دوركايم** لهذا المفهوم قد أثار نوعين من الغموض: أولهما أنه فشل فى التمييز بين طرق التفكير أو الإدراك من ناحية، وبين الأشياء التى نفكر فيها أو نتصورها من ناحية أخرى. وهكذا أطلق دوركايم اسم التصورات الجمعية على كل من المفاهيم وأشكال التفكير النموذجية من ناحية، وكذلك على نماذج محددة من المعتقدات والأساطير والخرافات... إلخ من ناحية أخرى. أما عنصر الغموض الآخر فهو أن تعريف هذه التصورات على أنها "جمعية" ليس مجرد وصف لأصل تكونها أو لنشأتها – التى هى اجتماعية – لكن أيضاً لما تشير إليه هذه التصورات حيث أنها تشير إلى المجتمع. وقد اعتبر دوركايم التصورات الجمعية **كظواهر اجتماعية**. وهكذا فهى ذات واقع مستقل ولا يمكن اختزالها إلى مستوى حالات الوعى الفردى. وقد اقترح دوركايم أن يكون موضوع علم النفس الاجتماعى هو دراسة حياة هذه التصورات الجمعية والأساليب التى تتوحد أو تعيد توحدها من خلالها مع بعضها البعض، وتتبادل التأثير فيما بينها.

التصور الفاسد ***Misrepresentation***

انظر: **الإيديولوجيا، الوعى الزائف.**

تصوير ***Photography***

انظر: **الأنثروبولوجيا البصرية.**

تضامن ***Solidarity***

يعد مفهوم التضامن، أو التضامن الاجتماعى، مفهوماً محورياً وهاماً فى أعمال **دوركايم** وغيره من الأنثروبولوجيين ذوى النزعة **الوظيفية والبنائية الوظيفية** التى تأثرت به. ويشير هذا المفهوم إلى حالات أو اتجاهات أعضاء مجتمع معين نحو الاتحاد أو التجمع. فالتضامن الاجتماعى يحتل أهمية قصوى فى نظرية دوركايم عن **الشعائر والدين**. ومن الطريف أن نلاحظ أنه بالرغم من أن نظرية دوركايم عن **الظواهر الاجتماعية** تنكر صدق التفسير النفسى وغيره من تفسيرات التنظيم الاجتماعى التى تختزل طبيعته الاجتماعية. إلا أنه فى اهتمامه بالتضامن الاجتماعى تبنى عدداً من الافتراضات الضمنية، التى لم يعترف بها صراحة، والتى تتميز بطبيعة نفسية اجتماعية. فمفهوم التضامن الاجتماعى ينطوى على الالتزام العاطفى **والقيمى** برموز تتصل بالهوية العامة والثقافة المشتركة. أما فى الأنثروبولوجيا الحديثة فقد خضع مفهوم التضامن الاجتماعى لمزيد من النقد، حيث أصبح من المسلم به أن الواقع يحفل بمدى واسع من التنوع فى اتجاهات الأفراد والتزامهم القيمى والعاطفى بالشعائر الجمعية والتعبيرات الرمزية. لهذا ينبغى أن نكون على وعى ليس فقط بتلاعب الجماعات والأفراد برموز التضامن الاجتماعى، وإنما كذلك بالمدى الواسع الذى يعمل فيه الرمز على تبرير والحفاظ على

وضاع الجماعة المهيمنة فى المجتمع (أو لطبقة المسيطرة) التى تحتكر التحكم من خلال التعبيرات الشعائرية باسم الجماعة ككل.

ويظهر مفهوم التضامن الاجتماعى مرة خرى فى إطار نظرية دوركايم عن **تقسيم لعمل** من خلال تمييزه بين نمطين رئيسيين من التضامن الاجتماعى، هما: **التضامن الآلى والتضامن العضوى**.

التضامن الآلى / العضوى
Mechanical / Organic Solidarity

طبقاً لما ورد فى نظرية **دوركايم** عن **تقسيم العمل** (عام ١٩٣٣) يوجد متصل تطورى بدأ من التضامن الآلى إلى التضامن لعضوى. ويشير التضامن الآلى إلى لمجتمعات التى تتكون من عدد من الوحدات لمتشابهة أساساً، حيث يكون تقسيم العمل بسيطاً غير متطور. أما التضامن العضوى، فيشير من ناحية أخرى إلى المجتمع الحديث، حيث يوجد مستوى متقدم من تقسيم العمل، وحيث توجد علاقة اعتماد متبادل بين أجزاء لمجتمع الحديث.

التضامن العضوى *Organic Solidarity*

انظر: **المادة السابقة**.

تطور *Evolution*

العملية التى بها يخضع نوع أو فصيل من لكائنات العضوية لتعديلات بنائية عبر الزمن ونتيجة لعمليات التفاعل مع البيئة. وتقدم نظريات التطور المختلفة آراء متباينة عن الإسهام النسبى لكل من العوامل البيئية والعوامل الوراثية فى إحداث عملية التطور. ويفترض عموماً أن الاتجاه السائد فى تطور الكائنات العضوية يسير نحو زيادة تكيفها مع البيئة، وكذلك نحو زيادة درجة التعقيد والتباين، أو تنوع الأنواع، حيث يتكيف كل نوع منها وفق ظروف طبيعية معينة. ويفسر هذا الاتجاه التحليلى الاتجاه السائد القائل بتعدد الأنواع والنمو من الأشكال البسيطة إلى الأكثر تعقيداً. ويفرق علماء البيولوجيا والأنثروبولوجيا الطبيعية بين التطور الكبير، الذى ينطوى على حدوث تغيرات بنائية طويلة المدى، وبين التطور الصغير فى النوع، الذى يتمثل فى التعديلات المستمرة التى يمكن ملاحظتها فى الفصائل الحديثة. وفى داخل المجال الزمنى المحدود للتطور الصغير، يمكن أن نلاحظ بعض مظاهر الارتداد أو الاختلاف عن الاتجاهات التطورية الطويلة المدى، ومن المهم أن نأخذ فى الاعتبار عند دراسة نظريات التطور الاجتماعى أو الثقافى أيضاً، أن اتجاهات التطور بعيدة المدى قد لا تقدم لنا دائماً تفسيراً لأى تنوع تاريخى أو جغرافى نلاحظه.

وعلى نفس المنوال استخدم مفهوم التطور فى تحليل تطور المجتمع الإنسانى والثقافة (انظر: **التطور الاجتماعى الثقافى**). وهكذا أصبح مفهوم التطور بمثابة جسر بين العلوم الطبيعية والاجتماعية، وأصبح مفهوماً أساسياً لكل من البيولوجيا والأنثروبولوجيا، منذ استخدم لأول مرة فى كتابات كل من تشارلز داروين، وهربرت **سبنسر**. واعتبر هذان

الكاتبان مؤسسا: **النظرية التطورية**: داروين في العلوم الطبيعية، وسبنسر في العلوم الاجتماعية، على الرغم مما قيل من أن أفكارهما قد وردت من قبل في أعمال بعض الباحثين السابقين. فقد جاءت نظرية داروين للتطور البيولوجي وثيقة الشبه بنظرية الفريد راسل والاس الذي لم يحظ بالاعتراف الذي حظي به داروين بأنه مؤسس نظرية التطور. وقد أسهم لامارك في مجال التاريخ الطبيعي بإسهامات هامة في نظرية التطور. فقد اعتمدت نظرية لامارك في التطور على الفكرة العامة عن التأثيرات البيئية على الكائنات العضوية التي كانت قادرة على نقل هذه التعديلات إلى ذريتها (أي وراثة السمات المكتسبة). ومع ذلك عارض داروين هذه النقطة، وذهب إلى أن التطور كان يواصل تقدمه بواسطة آلية الانتخاب الطبيعي، والذي سبب بعض الطفرات العشوائية لإمكان البقاء على قيد الحياة، لأنهم كانوا أكثر تلاؤماً مع البيئة، بينما فنى الآخرون لأنهم كانوا أقل قدرة على التكيف. من هنا رأى أن الاختلافات الفردية الوراثية بين أفراد نوع معين، كانت عشوائية وغير متصلة بالضغوط البيئية. ولأن الأفراد يختلفون فيما بين بعضهم اختلافات طفيفة، وأن بعض هذه الاختلافات العشوائية تضفي ميزة التكيف مع الظروف والضغوط البيئية، فسوف يزداد عدد الأفراد الذين يتميزون بالقدرة على التكيف في البقاء على قيد الحياة والتناسل ونقل هذه الميزة التكيفية إلى نسلهم، وهكذا يتحقق تعديل تدريجي في النوع ككل. كذلك اعتمدت نظرية داروين إلى حد كبير على الإنجاز الذى قدمه عالم الطبيعيات لينو Linnaeus لتصنيف النباتات والحيوانات، والذى أتاح له أن يفهم العلاقة بين الأنواع المختلفة بوصفها علاقة تطور تدريجي لعدد من الأشكال القريبة من بعضها البعض.

وقد قيل أنه بالرغم من أن نظرية داروين قد اعتبرت في البداية نظرية ثورية بل يمكن أن تتعارض مع المسيحية، من حيث أنها قدمت الأدلة العلمية على عدم دقة نظرية الكتاب المقدس عن الخلق، بالرغم من ذلك فإنها في الحقيقة تدين بالكثير للأفكار الفلسفية والدينية التى كانت سائدة في عصره. فأفكار التقدم والسعي نحو الكمال الكامنة في الانتخاب الطبيعي للأنواع على سبيل المثال لم تكن مقطوعة الصلة بالظرف التاريخي في ذلك الوقت، وببعض الاتجاهات الفكرية والفلسفية الكبرى التى كانت ترى أن التغير والتاريخ الإنساني إنما يمثل تقدماً نحو بلوغ الكمال التكنولوجي والمعنوي. ويتعين أن نفهم رد الفعل المحافظ على الداروينية وتبنيها في النهاية كنموذج نظرى في العلوم الطبيعية والاجتماعية في ضوء الاستجابات الفلسفية والفكرية للتغير الاجتماعي المصاحب للثورة الصناعية. وبالمثل فإن الزيادة الهائلة مؤخراً في نظريات الخلق، خاصة في الولايات المتحدة الأمريكية، التى تؤمن بحرفية الكتاب المقدس وتراه حقيقة مؤكدة، وتعارض نظرية داروين، قد أعادت الروح إلى ضرب من الجدل كان يعتبر عقيماً منذ عقدين أو ثلاثة عقود من الزمان، ويتعين علينا أن نفهمها في ضوء الصراعات والاتجاهات السياسية والفكرية المعاصرة.

ولعله من غير المناسب هنا أن نخوض فى الجدل الدائر فى العلوم البيولوجية حول نظريات التطور، والإسهامات التى تحققت فى حقل النظرية النشوئية والبيولوجية منذ داروين. ومع ذلك قد يكون من الأهمية أن نشير إلى أنه بالرغم من أن الداروينية والنظرية التطورية الداروينية المحدثة كانت محل قبول واسع النطاق فى الدوائر العلمية، إلا أنها لم تفتقر أبداً إلى الأعداء، ولا هى اعتبرت وصفاً مكتملاً لعملية التطور وتعديل الأنواع. ومن المشكلات الرئيسية التى واجهت نظرية التطور التقليدية كيفية تفسير التغيرات البنائية التى لم تكن تدريجية ولا كمية، وإنما كانت عنيفة ونوعية. من هذا أنه يصعب على سبيل المثال أن نفهم العملية التى استطاعت من خلالها الكائنات الحية أن تعدل من مواصفاتها الفسيولوجية عبر الأجيال تدريجياً لتصبح من ذوى الدماء الباردة. فبعض التطورات تكون ثورية لا تطورية، بمعنى أنها إما أن تكون بدائل تنطوى على تغيرات جوهرية فى البناء والوظيفة لدى الكائنات العضوية، ويصعب تفسيرها فى ضوء الأفكار المعتمدة على الانتخاب الطبيعى، أو تكون عبارة عن طفرة عشوائية تكوينية، أو احتمال الأمرين معاً.

التطور الثقافى الاجتماعى

Sociocultural Evolution

مفهوم التطور مفهوم مهم فى العلوم الاجتماعية، ولكنه مثير فى أغلب الأحيان، وقد استخدمه عدد كبير من علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا فى تفسير التقدم عبر التاريخ من الأنساق الاجتماعية والثقافية البسيطة إلى أخرى أكثر تعقيداً. وقد كان **سبنسر** من أوائل المفكرين النظريين التطوريين، وهو الذى صك عبارة: "البقاء للأصلح"، وقد كان لسبنسر فضل استباق نظريات داروين، ثم استفاد منها بعد ظهورها واعتمد عليها فى القول بأن هناك سلسلة متصلة تجمع بين التطور العضوى إلى غير العضوى ثم إلى التطور فوق العضوى، وأن نفس القوانين التى تنطبق على العالم الطبيعى يمكن أن تنطبق على المجتمع وتقدمه. وأصبح يطلق على هذا الاتجاه اسم: **الداروينية الاجتماعية**، وهو يرتكز على فرضين أساسيين أولهما: أن المجتمعات مثلها مثل الكائنات العضوية عبارة عن كيانات مركبة يتكون كل منها من أجزاء متكاملة وظيفياً، كما أنها تمر بمراحل نمو ثم ضعف ثم تباين ثم تكامل. وقد ذهب سبنسر إلى أن الأشكال الاجتماعية مثل الكائنات الحية البيولوجية، تطورت تدريجياً من أبنية بسيطة متجانسة متشابهة إلى أشكال أكثر تعقيداً ومتباينة داخلياً. أما الفرض الثانى: فيرتبط بمذهب **الفردية** الذى يدعو إلى الحرية الكاملة بصورته التى كان معروفاً بها فى القرن التاسع عشر (العصر الفيكتورى)، ويقوم على تطبيق مبدأ الانتخاب الطبيعى على البشر فى المجتمع. فكان ينظر إلى الفقراء أو المرضى أو غير القادرين على أنهم "غير صالحين" وينبغى أن نتركهم يموتون، حتى نفسح الطريق لتقدم المجتمع تقدماً طبيعياً. وقد اعتبر البعض هذا الرأى بمثابة دعم إيديولوجى لسياسة الحرية الاقتصادية.

ومعروف بالطبع أن فكرة التقدم التطورى للمجتمع ليست من ابتكار سبنسر، وإنما يرجع إليه الفضل فى إظهار أهميتها، وذلك بمحاولة توحيد الأفكار الخاصة بالتطور الاجتماعى مع نظرية التطور العضوى البيولوجية. مع أن فكرة وجود تقدم متواصل للأشكال الاجتماعية كانت واسعة الانتشار من قبل فى حركة **التنوير**، كما أن الفلاسفة الفرنسيين والاسكتلنديين، المتخصصين فى علم الأخلاق والاجتماع، كانوا يتبنون رؤية تطورية فى القرن الثامن عشر. وقد طرح **مونتسكيو** نظرية تطورية تتكون من ثلاث مراحل هى: الصيد أو الوحشية، والرعى أو الهمجية ثم الحضارة، وقد لقيت هذه النظرية رواجاً كبيراً بين المفكرين الاجتماعيين فى القرن التاسع عشر. وكان **مورجان** و**تايلور** من بين الكثيرين الذين تبنوا هذه النظرية. أما **كونت** فتبنى رؤية مختلفة ركز فيها على المعايير النفسية لا على المعايير التقنية. وكانت المراحل الثلاث عنده تتمثل فى: المرحلة الدينية، ثم الميتافيزيقية، وأخيراً المرحلة العلمية. ويقابل كل مرحلة من هذه المراحل الثلاث نمط من الحالة العقلية، ونوع من المعرفة وشكل خاص للبناء الاجتماعى. وكان **فيرجسون** أحد مفكرى التنوير الاسكتلنديين قد طور نظرية فى التطور الثقافى الاجتماعى، ذهب فيها إلى أن مرحلة البربرية تتميز عن مرحلة التوحش من خلال ظهور الملكية الخاصة، كما تتسم مرحلة الحضارة أو "المجتمع المتمدين" بظهور الرقى الأخلاقى والنظم السياسية غير الاستبدادية. ومن ناحية أخرى أرجع آدم سميث الفرق الحاسم بين مراحل الارتقاء إلى نمط الإعاشة الذى يميز كلاً منها: القنص والصيد، والرعى، والزراعة والتجارة.

وقد كان نشر مؤلفات داروين بمثابة دفعة جديدة لهذه النظريات فى القرن التاسع عشر. وظهر جيل كامل من علماء الأنثروبولوجيا التطوريين، الذين أثرت أعمالهم تأثيراً عميقاً وبعيداً على هذا العلم. وقد اعتمد هؤلاء العلماء على فكر التنوير وعلى شواهد ثقافية مقارنة وتاريخية وأثرية فى تقديم رؤى متباينة للتقدم الاجتماعى والثقافى الشامل، ولأصول بعض النظم الاجتماعية مثل: **الدين، والزواج، والأسرة** وهلم جرا. وكان مورجان أكثر المنظرين التطوريين تأثيراً فى القرن التاسع عشر، وكان قد تبنى المراحل التى قال بها مونتسكيو. وقد أثرت نظريته على أعمال **ماركس وإنجلز** وكذلك على العديد من النظريات التطورية التى عرفتها الأنثروبولوجيا فيما بعد. وكان مورجان قد قسم (١٨٧٧) كلاً من الوحشية والهمجية إلى ثلاث مراحل: دنيا، ووسطى، وعليا، وأعطى أمثلة إثنوجرافية معاصرة لكل مرحلة منها. وقد تم تمييز كل مرحلة من المراحل الواردة فى النظرية بتطور تقنى معين، مثل استخدام النار، أو القوس والرمح أو الفخار. كما تم الربط بين كل منها والتطورات التى حدثت فى أنماط أنشطة الإعاشة، وأنماط معينة من الزواج والأسرة والتنظيم السياسى. ومن جهة أخرى ركز تايلور و**فريزر** على تطور الدين خاصة ونظرا إلى تقدم المجتمع أو الثقافة من زاوية

تطور الأنظمة العقلية أو النفسية. ويعد **مين ومكلينان وباخوفين** من بين المفكرين التطوريين الذين صاغوا نظريات مختلفة لتطور المجتمع والنظم الدينية أو القرابية أو القانونية.

وقد وصفت هذه النظريات التطورية المبكرة بأنها تسير فى خط واحد" أو تصف تطوراً أحادى الخط، وذلك لأنها تتحدث عن سلسلة واحدة من المراحل التى يتوقع أن تمر بها كل المجتمعات البشرية وإن كان بمعدلات متفاوتة. وهكذا يمكن أن تعد جماعة "بدائية" معاصرة ممثلة لمرحلة مبكرة لتطور أنماط أخرى أكثر تقدماً (انظر: **الرواسب**). إلا أن هذه النظريات التطورية أحادية الخط قد فقدت مكانتها فى القرن العشرين، نتيجة للخلاف المتواصل بين نظريات التطور ونظريات **الانتشار** من ناحية، وكذلك بسبب تراكم شواهد حديثة تدل على تنوع بعض النظم الثقافية الاجتماعية، مما جعل من المستحيل الدفاع عن هذه الآراء النظرية التى صاغها أصحابها فى مكاتبهم إلى حد كبير. وبتأثير كل من **بواس ومالينوفسكى، ورادكليف براون** فى بريطانيا، تأسست مدارس أنثروبولوجية جديدة تناصب النظريات التطورية ذات الخط الواحد عداء ظاهراً (انظر: **التاريخ الثقافى، والوظيفية البنائية**). واتخذت تلك المدارس الجديدة تركز جهودها على شرح وتوصيف كل نظام ثقافى أو اجتماعى بوصفه كياناً كلياً وظيفياً له نسقه ومنطقه الداخلى الخاص. وهكذا اعتقد كثير من علماء الأنثروبولوجيا الاجتماعيين والثقافيين، ومازالوا يعتقدون، أن فرض نظرية تطورية شاملة يمثل اعتداء على التاريخ الخاص بكل نظام ثقافى اجتماعى وعلى نظام المعانى وعلى الأحداث المتميزة التى خلقها هذا النظام (انظر: **النسبية الثقافية**).

غير أن الأنثروبولوجيا لم تتخل كلية عن المذهب التطورى، فمازالت هناك أبحاث مستمرة وتقاليد نظرية تركز على التطور الثقافى الاجتماعى، وذلك فى إطار **الأنثروبولوجيا الماركسية** والمذهب التطورى الثقافى فى أمريكا وفى الإيكولوجيا الثقافية. ويوجد تياران فكريان رئيسيان فى مذهب التطور الأمريكى المعاصر، وهما: التطور ذو الخط الواحد الذى ارتبط **بوايت** وتلاميذه، مثل **سرفيس وسالينز**، والتطور المتعدد الخطوط الذى قدمه **ستيوارد**. وقد ذهب وايت (١٩٥٩) إلى أن التطور الشامل للثقافة الإنسانية يمكن أن يفهم فى ضوء زيادة مستويات استخدام **الطاقة**. ووضع ستيوارد (١٩٥٥) نظريته الخاصة بالتطور المتعدد الخطوط، من أجل أن يوفق بين نظرية التطور وبين الشواهد المتزايدة التى تثبت التنوع الثقافى والاجتماعى الموجود نتيجة لتقدم الدراسات الإثنوجرافية، والدراسات **المقارنة الثقافية**. ومع ذلك استخدم ستيوارد خطة شاملة للتقدم التطورى خلال مراحل **العصبة، والقبيلة، والكيان الرئاسى، والدولة**. ولكنه ربط هذه النظرية العامة بدراسة بعض عمليات التكيف البيئى وتنوعها. (انظر: **مستويات التكامل الاجتماعى الثقافى**). وكذلك حاول سرفيس (١٩٧٥) وسالينز (١٩٧٢) أن يحلا التناقض القائم بين التنوع الحقيقى للأشكال الاجتماعية الثقافية المعاصرة. وذلك عن طريق التمييز

بين التطور العام والتطور الخاص. ويعرف "التطور العام" بأنه الاتجاه العام أو السائد للتطور الاجتماعى الثقافى الإنسانى. بينما يتسم التطور الخاص ببعض تنويعات على هذا الاتجاه العام أو اتجاهات معاكسة له، وذلك نتيجة لظروف تاريخية أو جغرافية أو بيئية معينة.

وتتجه النظرة السائدة للتطور الثقافى فى الأنثروبولوجيا الإيكولوجية المعاصرة أو الإيكولوجيا الثقافية، إلى تبنى نظرة أحادية الخط. وقد قدم علماء الأنثروبولوجيا البيئية، مثل مارفن هاريس (١٩٧٩) وروى رابابورت (١٩٦٨)، وأندرو فايدا (١٩٦٩) نظريات جديدة، تؤكد أهمية العوامل البيئية فى التأثير على التكيف والتغير الثقافى الاجتماعى. ويستخدم علماء البيئة الثقافية المحدثون **السيبرناطيقا** والنظريات البيئية فى إجراء دراسة أكثر دقة للعلاقات المتبادلة بين البشر والثقافة والنظم البيئية، والعواقب المتوقعة – فى المدى القصير وفى المدى البعيد – لاستجابات التكيف المختلفة. وبقدر ما يمكن أن نعتبر هذه النظريات حتميات بيئية، إلا أنها تتعارض تعارضاً جوهرياً مع نظم التطور التى استخدمها علماء الأنثروبولوجيا الماركسية، أو الماركسية الجديدة، التى تؤكد دور التنظيم الاجتماعى والتحول الاجتماعى أو **الثورة**، فى حتمية (تحديد) التغير والتقدم الاجتماعى الثقافى.

(انظر: **تشايلد**).

التطور البشرى

Human Evolution

تعد دراسة التطور البشرى جزءاً من اختصاص **الأنثروبولوجيا الفيزيقية**، والمجال الذى مازالت فيه الاكتشافات الجديدة المستمرة للبقايا الحفرية لأشكال الإنسان القديم أو الآدميات تساهم فى إعادة بناء السجل التطورى الذى لم يكتمل بعد حتى الآن. ويقدم لنا كل من واشبورن S.L. Washburn ومور R.Moore، عرضاً عاماً لهذا الميدان فى كتابهما الموسوم: "من القرد إلى الإنسان، دراسة للتطور البشرى" (١٩٨٠)، وإن كان يتعين الرجوع إلى المجلات المتخصصة مثل: "الكتاب السنوى للأنثروبولوجيا الفيزيقية" لمن يريد الوقوف على أحدث الأبحاث المعاصرة. إن كثيراً من الأسئلة الحاسمة عن ظهور الصفات المميزة للبشر مثل: الكلام والثقافة أو التنظيم الاجتماعى، مازالت حتى الآن بلا إجابة فى مجال التطور البشرى. ومع أن بعض الدراسات المقارنة لسلوك الرئيسات[*] يمكن أن يزودنا ببعض الإجابات، أو على

(*) تنقسم الكائنات الحية إلى مملكة حيوانية، وأخرى نباتية. والإنسان ينتمى إلى المملكة الحيوانية التى تنقسم بدورها إلى مرتبتين رئيسيتين هما: الأوليات (الحيوانات الوحيدة الخلية) والميازوا (أو الحيوانات ذات الخلايا الكثيرة). والإنسان ينتمى إلى الميازوا، التى تنقسم إلى عدد من الرتب، والرتب الفرعية. وينتمى الإنسان إلى رتبة الحبليات (ويقصد بها الحيوانات ذات المحور الطولى الذى يضم حبلاً ظهرياً يشكل جزءاً من الجهاز العصبى)، والرتبة الفرعية التى ينتمى إليها هى الفقاريات، حيث يغلف الحبل الظهرى الطويل بغلاف عظمى. وتنقسم رتبة الفقاريات إلى طبقات وطبقات فرعية كثيرة والإنسان عضو فى طبقة الثدييات. وطبقته الفرعية داخل طبقة الثدييات هى الثدييات المشيمية.

لأقل مؤشرات لهذه الإجابات، إلا أنه لا يوجد شئ فى عالم الرئيسات يقترب من تعقد وتنوع الأنظمة الاتصالية والثقافية عند الإنسان.

وأقدم أشكال **الآدميات** التى تم التعرف عليها فى الحفريات هو قرد الشجر الحفرى[*] Ramapithecus، وهو شكل كان يعيش فى الغابات الاستوائية، وعثر عليه فى أفريقيا وجنوب آسيا ويرجع إلى الفترة بين ١٥-١٠ مليون سنة قبل الميلاد، وهناك بعض الخلاف على اعتبار قرد الشجر الحفرى الجد الأول لأسلاف الآدميات لأن هناك أنواعاً أخرى من القردة (مثل الشمبانزى والغوريلا بالذات) قد انحدرت هى الأخرى عن هذا الشكل، ثم تفرع خط الآدميات فيما بعد خلال الفترة من ١٠-٥ مليون سنة قبل الميلاد. إن الاكتشاف المؤكد لخط الآدميات الحقيقى قد ظهر مع الإنسان القردى الجنوبى Australopithecus الذى عثر عليه أساساً فى أفريقيا، ويعود إلى زمن يتراوح بين ٥،٥ مليون سنة إلى ٢,٥ مليون سنة قبل الميلاد، (وربما ١,٥ مليون سنة قبل الميلاد). وقد كان لدراسات ليكز Leakeys فى أولدوفى جورج Olduvai/ Gorge الفضل فى شهرة الإنسان القردى الجنوبى. وقد أدى الاتجاه والتنوع فى النتائج إلى ظهور عدد من النظم التصنيفية والنظريات الخاصة بتطور الأشكال المختلفة للإنسان القردى الجنوبى. فقد تم التعرف على أنواع وأجناس مختلفة، ولكنها تشترك كلها فى بنية جسدية شبيهة بالإنسان من حيث الجمجمة التى تحتفظ بخصائص عديدة مشابهة للقرد، وبقدرة عقلية ضئيلة (أقل من نصف قدرة الإنسان العاقل الحديث). وبظهور الأدوات الأولية لدى تجمعات أشباه البشر التى ترجع آثارها إلى الفترة ما بين ٣-٢ مليون سنة قبل الميلاد ويرتبط تصنيفها مع الشكل المعروف باسم الإنسان الماهر Homohabilis، أو الإنسان القردى الماهر Australopithecus Habilis عاش هؤلاء البشر الأوائل أو أشباه البشر فى جماعات اجتماعية منظمة، واعتمدوا على صيد الحيوانات الكبيرة، وتصنيع واستخدام الأدوات الحجرية (وربما كذلك المصنوعة من الخشب أو من العظام).

وفى المرحلة التالية من التطور البشرى

= وتنقسم تلك الطبقة الفرعية بدورها إلى عدد من الرتب والرتب الفرعية. وينتمى الإنسان إلى رتبة الرئيسات، ورتبته الفرعية فيها هى أشباه البشر. ويتدرج خط التطور وصولاً إلى الجنس البشرى الحديث. راجع حول الموضوع رالف بيلز وهارى هويجر، مقدمة فى الأنثروبولوجيا العامة، ترجمة محمد الجوهرى والسيد الحسينى، دار نهضة مصر، الجزء الأول، صفحات ٤٠ وما بعدها. (المحرر)

(*) هو نوع حفرى من قرد الشجر عثر على حفرياته فى صخور ترجع إلى آخر العصر الميوسينى وأوائل العصر البلايوسينى فى مناطق تمتد من شرق أفريقيا إلى الهند وربما إلى الصين كذلك. ويعتقد أنه كان بالتأكيد سلفاً للآدميات، وأنه قد بلغ حداً من الاختلاف عن أنواع قرد الشجر الأخرى، بحيث يمكن اعتباره بشريا.

اقرأ باستفاضة عن مختلف موضوعات التطور البشرى فى المرجعين التاليين: رالف بيلز وهارى هويجر مقدمة فى الأنثروبولوجيا العامة، المرجع السابق، الجزء الأول، وهاولز، ما وراء التاريخ، ترجمة أحمد أبوزيد، دار نهضة مصر، القاهرة، ١٩٦٦. (المحرر)

يأتى النوع المسمى إنسان جاوه (أو الإنسان المنتصب القامة) Homo erectus، الذى عثر على بقاياه فى بيئات جغرافية شديدة التنوع (أفريقيا – آسيا – أوروبا)، ويرجع تاريخه إلى الفترة من ١ مليون سنة إلى ٣٠٠٠٠٠ سنة قبل الميلاد. وقد استطاع إنسان جاوه على امتداد الفترة التى عاشها أن يطور سعة جمجمة تقترب من جمجمة الإنسان الحديث، كما استطاع أن يطور أساليب أكثر تعقيداً للصيد، بالإضافة إلى إنتاج تشكيله متنوعة من الأدوات. ثم استطاع ذلك الإنسان المنتصب القامة فى فترة لاحقة استخدام النار، وهناك بعض الشواهد التى تدل على أنه عرف **أكل لحوم البشر**، وهو ما يمكن أن يدل بدوره على تطور الأنساق الطقوسية. والشكل الذى ظهر بعد ذلك هو إنسان نياندرتال Neanderthal الشهير، الذى عاش فى الفترة من ١٠٠٠٠٠ إلى ٤٠٠٠٠ سنة قبل الميلاد. ويصنف إنسان نياندرتال فى الوقت الحالى بأنه أول أشكال الإنسان العاقل. ومع ذلك فهناك خلافات كبيرة فى الرأى حول الوصف الدقيق لكيفية الارتقاء من مرحلة إنسان جاوه إلى إنسان نياندرتال إلى الإنسان الحديث، خاصة وأن درجة التنوع الإقليمى لهذه الأشكال المنتشرة على نطاق واسع تجعل من الصعب استخلاص اتجاهات التطور الكبير. فلا يوجد مثلاً اتفاق على ما إذا كان إنسان نياندرتال هم أجداد الإنسان الحديث أو معاصرين له بوصفهم فرعاً منفصلاً تطور عن إنسان جاوه. والسمة الرئيسية لإنسان النياندرتال هى النمو الواضح للمعدات التكنولوجية المتباينة إقليمياً، بالإضافة إلى التعقد المتزايد فى الأدوات، وتحقيق المزيد من التطور فى الأنساق الطقوسية والدينية. ومازال الجدل دائراً حول ما إذا كان إنسان النياندرتال قد امتلك القدرة على الكلام، وإذا كان كذلك، فما هو الشكل الذى اتخذه هذا الكلام.

أما أحدث إنسان عاقل فترجع بقاياه التى عثر عليها إلى الفترة من ٤٠٠٠٠ سنة إلى ٢٥٠٠٠ سنة قبل الميلاد تقريباً فى أوروبا وأفريقيا وآسيا. هناك نقاش حول احتمالات حدوث خطوات تطورية مستقلة ولكن متوازية، أو حدوث الاحتمال العكسى وهو الهجرات التى يمكن أن تفسر الانتشار الواسع أو الجدل حول الهجرة التى تستطيع حساب التوزيعات لانتشار الإنسان الحديث فى تلك الحقبة المبكرة. ويذهب بعض العلماء إلى أن بعض النظريات تأخذ بعين الاعتبار العلاقة المميزة لظهور الإنسان الحديث وتنوعه وهى ظاهرة القدرة على الكلام. والنتائج الثقافية الاجتماعية لقدرة ذلك الإنسان على التواصل وعلى استخدام الرمز.

انظر: **علم اللغة والأنثروبولوجيا**.

تطور متعدد الخطوط

Multilineal Evolution

انظر: **تطور**.

التعارض الثنائى

Binary Opposition

علاقة تعارض أو تضاد بين عنصرين وعندما يحدث ذلك فإن **الشفرة الثنائية**

(المشتركة) تكون هي الأداة البسيطة ولقوية لأداء العمليات المنطقية. وهذه هي الفكرة التي تقوم عليها أجهزة الحاسبات الآلية الرقمية الحديثة. وتعد فكرة التعارضات الثنائية فكرة هامة في النظرية البنيوية.

تعاونيات ***Co- Operatives***

وحدات اقتصادية يمتلكها أعضاؤها. وفي حالة التعاونيات الإنتاجية، التي قد تكون زراعية أو صناعية، يكون الأعضاء هم المنتجون أو العمال. وتوجد فضلاً عن هذا تشكيلة من الأنماط الأخرى للتنظيم التعاوني مثل: منظمات التسويق التعاوني، وجمعيات المستهلكين التعاونية، وجمعيات التوفير والائتمان...إلخ. وعندما توجد تلك المنظمات التعاونية في إطار اقتصاد رأسمالي مسيطر، نجدها تشبه إلى حد ما المشروعات الخاصة التي تتنافس معها. أما في الدول الاشتراكية، فتتمتع التعاونيات بإمكانيات أكبر لدعم التنمية واللامركزية الاقتصادية، هذا رغم غموض برامج الاشتراكية في تمييز وتحديد الملكية العامة المشاعة، التي تتحكم فيها الدولة، والتنظيم التعاوني الحقيقي الذي يلعب فيه الأعضاء الدور الأكبر كمالكين مباشرين ومديرين للمشروع.

وفي دول العالم الثالث التي واجهت فشل المشروع الرأسمالي الحر في تحقيق **التنمية** ونمو الاقتصاد ككل، ظهرت المنظمات التعاونية أحياناً كنموذج واعد يحاول أن يركز على الأنماط التقليدية للتنظيم الجماعي. ومع ذلك فإن التشابه بين الاقتصاد الجماعي التقليدي والتنظيم التعاوني الحديث يبدو خادعاً إلى حد بعيد، ولا يستطيع على أية حال أن يحل المشكلات البنائية والاقتصادية والسياسية القائمة على المستوى القومي الأوسع. ولهذا فإن عديداً من التجارب التعاونية في البلدان النامية قد عانت الفشل بسبب افتقادها الدعم المركزي المنظم وحصرها في مجالات النشاط الاقتصادي الأقل ربحية، التي لا تجذب الاستثمارات أو المشاركة الرأسمالية العالمية.

تعبير ***Expression***

هو المفهوم الذي يربط بين فكرة **الاتصال** وبين فكرة **الإبداع**. ويتضمن البعد التعبيري للثقافة مجالات مختلفة مثل: **الفن**، **والرقص**، **والشعائر**، **والأسطورة**، وبصفة عامة كل المجالات التي تدرس من وجهة النظر **الرمزية**، ذلك لأنها الميادين التي تربط **الخبرة** الفردية بالشكل الثقافي.

تعدد الأزواج ***Polyandry***

شكل من أشكال **الزواج** التعددي حيث تقترن امرأة واحدة بعدة رجال. ويلاحظ أن الخط الفاصل بين تعدد الأزواج الحقيقي وتوسيع نطاق العلاقات الجنسية مع رجال غير الزوج ليس واضحاً في جميع الأحوال، لأن ذلك يتوقف على تعريف الزواج نفسه. ويمكن القول بوجه عام أن تعدد الأزواج يدل على النظم التي تُنسب فيها الأبوة إلى أكثر من رجل. وأكثر أشكال نظام تعدد الأزواج شيوعاً هو نظام تعدد الأزواج الإخوة، حيث يكون الأزواج المقترنون بنفس

المرأة إخوة. وقد وردت شواهد على وجود نظام تعدد الأزواج فى بعض أنحاء الهند، خاصة منطقة جبال الهيمالايا، وكذلك فى بعض المناطق الأخرى المنعزلة فى أنحاء أخرى من العالم. ويرتبط وجود هذا النظام فى بعض الأحوال بنقص عدد النساء بسبب اتباع نظام **وأد البنات**، وإن كان نظام وأد الإناث مرتبطاً فى أحيان أخرى ببعض أنواع **تعدد الزوجات**. وقد أرجع بيريمان Berreman (١٩٧٨) نظام تعدد الأزواج المعروف فى منطقة الهيمالايا إلى نقص الأرض فى تلك المنطقة، ولكى يحدد المجتمع حجم الأسرة فإنه يخصص عدداً من الذكور للمرأة الواحدة، ولأن الطاقة الإنجابية للمرأة هى هى بصرف النظر عن عدد الأزواج الذين تقترن بهم (على خلاف تعدد الزوجات الذى يزيد من قدرة الأب على إنجاب أطفال تبعاً لعدد الزوجات اللائى يقترن بهن). ويرى بيريمان أن نظام تعدد الأزواج يعمل على مواءمة قوة العمل مع مساحة الأرض الزراعية المتاحة. ويرى بيريمان أيضاً أن نظام تعدد الأزواج يوجد إلى جانب نظام الأسرة النووية ونظام تعدد الزوجات عند الهندوس فى منطقة الهيمالايا بحيث أننا يمكن أن نعتبر نظام تعدد الأزواج أحد الاستراتيجيات الممكنة التى تلائم بين الموارد البشرية وبناء الأسرة من ناحية، ومساحة الأرض وغيرها من الموارد الاقتصادية من ناحية أخرى.

تعدد الأزواج الإخوة
Adelphic Polyandry

هذا المصطلح مرادف لمصطلح Fraternal Polyandry وهو شكل من أشكال **تعدد الأزواج**، ويكون هؤلاء الأزواج (المشتركين) إخوة. ويمكن النظر إليه بوصفه شكلاً متطرفاً للميل، الموجود لدى كثير من المجتمعات، إلى توسيع صلة القرابة الناشئة عن **الزواج** أو قرابة الذكر: سواء كان فى شكل الإباحية الجنسية أو الزواج من أرملة الأخ (انظر: **الزواج الليفراتى**). ويرتبط حدوث هذا الشكل ومدى انتشاره داخل مجتمع بعينه بعوامل ديموجرافية و / أو سياسية.

تعدد الزوجات *Polygyny*

شكل من أشكال **الزواج** التعددى حيث يسمح للرجل بالاقتران بأكثر من زوجة. وعندما تكون زوجات نفس الرجل أخوات فإنه يطلق عليه عادة اسم نظام **الزواج بأكثر من أخت**. ويلاحظ أن تعدد الزوجات هو الشكل الشائع للزواج فى كثير من المناطق الإثنوجرافية، فهو أكثر انتشاراً بكثير من نظام **تعدد الأزواج**. وقد دُرس نظام تعدد الزوجات فى نظم **البدنة**، من ناحية كيف تؤدى صراعات المصالح بين الضرائر وأبنائهن إلى إعادة إنتاج الاتجاهات الانقسامية لنسق البدنة داخل الأسرة نفسها. ويمكن القول بوجه عام بأن نظام تعدد الزوجات يقتصر على كبار السن والرجال الأوفر حظاً من القوة. بل إنه قد يكون فى بعض الحالات ميزة يختص بها فقط الزعماء أو الرؤساء دون غيرهم. ونجد ذلك على سبيل المثال فى بعض مجتمعات الأمازون حيث تكون الزوجات المتعددات مؤشراً على قوة الزعيم، وعنصراً مهماً فى نفس الوقت

تأسيس تلك القوة والحفاظ عليها واستمرارها. ولا تقتصر وظيفة نظام تعدد الزوجات على إتاحة الفرصة للرجل لإنجاب عدد أكبر من الأطفال وأن يكون له عدد أكبر من الأصهار، وهو الأمر الذى يتيح له فرصة التحكم فى علاقات الجماعات المنشقة و / أو الجماعات القرابية؛ لا تقتصر على تلك الوظيفة وإنما تهيئ له فضلاً عن ذلك قاعدة اقتصادية أوسع من حيث أنه يتحكم فى قوة عمل زوجاته وأولاده ويستطيع أن يستغلها لصالحه(*). ويرتبط نظام تعدد الزوجات فى الغالب باللاتماثل فى العمر فى العلاقة الزوجية، بمعنى أننا نجد أن الرجال الكبار فى السن يتزوجون فتيات صغيرات السن جداً، بحيث يضطر الشباب من الرجال إما إلى البقاء دون زواج لفترة زمنية أطول، أو يكتفين بزواج النساء اللائى ترملن لرجال كبار. ومن هنا يمكن أن نفسر نظام تعدد الزوجات فى بعض الحالات بأنه يمثل جزءاً من نظام التدرج النوعى العمرى، حيث يتحكم كبار السن من الرجال فى الموارد البشرية، ومن ثم يتحكمون فى الأنشطة الإنتاجية والإنجابية فى نفس الوقت.

ويرتبط نظام تعدد الزوجات بتلك النظم الاقتصادية والسياسية التى تكون فيها الموارد البشرية هى أهم الموارد على الإطلاق. أما حيث تسود موارد أخرى كالأرض أو الملكية الخاصة بأشكالها، فإن الأسرة النووية بأشكالها المختلفة تكون هى القاعدة العامة المتبعة فى الزواج. انظر: **الجماعة المنزلية، الأسرة، مدفوعات الزواج، الزواج الأحادى.**

تعدد المعانى *Polysemy*

يستخدم هذا المصطلح لوصف آثار المورفيمات Morphemes التى تبدو متماثلة، ولكنها ذات معان مختلفة، مثل كلمة بارك Bark (لحاء الشجر) وبارك Bark (نباح الكلب).

التعددية *Pluralism*

التعددية الثقافية أو الاجتماعية مفهوم شديد العمومية يعنى وجود أنساق أو أنساق فرعية متعددة داخل وحدة اقتصادية اجتماعية أو سياسية واحدة. من هنا يمكن القول بأن هناك تعددية لغوية، وتعددية **سلالية**، وتعددية ثقافية، وهكذا. ومن الخطأ أن تعد مثل هذه التعددية داخل الحدود القومية أو الإقليمية شيئاً شاذاً أو استثنائياً. لأننا إذا نظرنا إلى السجلات التاريخية والإثنوجرافية فسوف نرى أن التعددية هى القاعدة وليست الاستثناء. والتعددية فى النظرية السياسية لها معنى مختلف عن هذا، حيث تعنى توزيع القوة السياسية أو توزيع صلاحيات اتخاذ القرار بين جماعات أو مؤسسات متنوعة.

التعددية اللغوية (امتلاك أكثر من لغة) *Multilingualism*

تعنى القدرة على استخدام أو فهم أكثر من

(*) يجب أن نفكر فى حالة أب قروى مصرى فى عام ١٩٩٧ "يوظف" خمساً من بناته خادمات فى المدينة بمرتب ثلاثمائة جنيه شهرياً لكل منهن، ويتناول اللحوم يومياً، ويشرب البيرة أو نعسل كل ليلة، ويلبس هو وزوجته أجود الثياب من "هدايا" مخدومى بناته. (المحرر)

لغة واحدة. ولا يعنى هذا المصطلح بالضرورة أن الشخص يسيطر بنفس الدرجة من الطلاقة على كافة اللغات التى يعرفها. كما يشير المصطلح أيضاً إلى استخدام عدة لغات داخل المجتمع الواحد أو نفس الجماعة الاجتماعية. ويرتبط مصطلح التعددية اللغوية بوجه عام بمصطلح آخر وهو **الثنائية اللغوية** الذى يعنى إجادة لغتين فقط. بينما يعنى المصطلح الأول إجادة عدة لغات، ومن هنا أصبح هو الأعم والأكثر شمولاً. ومع ذلك فالاستخدام الحديث لمصطلح الثنائية اللغوية يتسع ليشمل عدداً كبيراً من حالات التعددية اللغوية سواء على مستوى الأفراد أو المجتمعات أو على مستوى وحدات اجتماعية بأكملها.

التعصب — *Prejudice*

حكم سلبى مسبق على بعض الأشخاص أو الجماعات لا ينهض على معرفة سلوكهم الحقيقى، وإنما يقوم على صور **نمطية ثابتة**. ومن أمثلة ذلك التعصب على أساس **العرق، والإثنية، والنوع**، على الرغم من أن التعصب يوجد أيضاً فى حالات أخرى شديدة التنوع تشمل تقريباً كافة أشكال الفروق التى يمكن تحديدها (كالتعصب ضد الذين يمارسون الجنسية المثلية، أو ضد العجزة والمقعدين، والتعصب الطبقى). ويطلق على التعصب الذى يترجم إلى أفعال أو سلوك (فى مقابل التعصب فى الاتجاهات) اسم **التمييز**.

التعصب للذكورة — *Androcentrism*

أى "الانحياز للذكور"، أو الميل نحو الإقلال من شأن المنظور الأنثوى أو تجاهله. انظر: **الأنثروبولوجيا النسوية، نوع. النساء، والأنثروبولوجيا.**

التعصب العنصرى (العنصرية) — *Racialism Racism,*

مذاهب أو معتقدات تؤمن بالتفوق العرقى. بما فى ذلك الاعتقاد بأن العرق هو الذى يحدد الذكاء، والسمات الثقافية. والخصائص الأخلاقية. والتعصب العنصرى يشمل كلاً من **التعصب** العرقى والتمييز العنصرى، وهو بذلك يستخدم لوصف أنساق اجتماعية للتمييز المنظم ضد فئات عرقية معينة. ويستخدم كثير من المؤلفين مصطلح "العنصرية المؤسسية" للإشارة إلى الجانب البنائى الاجتماعى للتعصب العنصرى، وطريقة تبنى الأنسق القانونية والإدارية والاجتماعية لبعض صور التعصب العرقى والصور النمطية العرقية. والعنصرية المؤسسية يمكن تحليلها كنتيجة للمصالح الطبقية والإيديولوجية الطبقية. والنظر إليها على المستوى الدولى كثمرة من ثمرات الاستراتيجيات **الاستعمارية والإمبريالية** التى تستخدم التعصب العنصرى كأساس مهم من أسس تبرير ودعم علاقات الاستغلال والتبادل اللامتكافئ مع الشعوب الخاضعة، التى تصادف أنها مختلفة فيزيقياً عن المستعمر. وقد أوضح دارسو التعصب العنصرى كيف أن ظهور الصور النمطية العرقية ومظاهر التعصب العرقى واختفاءها يرتبط أوثق الارتباط بالعلاقات التاريخية المتغيرة بين الشعوب المختلفة وترتبط فى

المقام الأول بعلاقاتها بمصالح الجماعات المسيطرة. (انظر: **الفصل العنصرى، رق، عبودية**). ومع ذلك فالدراسات الأنثروبولوجية المنهجية للتعصب العنصرى وأشكاله فى المجتمعات فى المرحلة الاستعمارية ومرحلة ما بعد الاستعمار، مازالت قليلة، رغم أن كثيراً من بلاد العالم الثالث تُرتب، شأنها شأن البلاد الغربية، وفقاً لتصنيف طبقى عرقى لسكانها.

التعليم، التربية *Education*

مصطلح واسع المعنى يشمل فكرة **التنشئة الاجتماعية** أو **التنشئة الثقافية** بصفة عامة، وعملية التعلم الرسمى التى يمكن تسميتها التنشئة المدرسية. ويرتبط نمو المؤسسات التعليمية الرسمية بزيادة تقسيم العمل وتخصص الأدوار فى المجتمع وبتطور **معرفة القراءة والكتابة**. ولا توجد المؤسسات التعليمية الرسمية عادة إلا فى المراحل المتقدمة من مجتمع الدولة، حيث يكون نوع ومقدار التعليم – الذى يعتبر مناسباً لكل طبقة اجتماعية أو قطاع من المجتمع – بمثابة مؤشرات هامة للعلاقات الطبقية. وللتعليم الرسمى أهداف مقصودة وغير مقصودة. إذ إن ما يدرس فى المناهج الرسمية قد يكون أقل أهمية من القيم والاتجاهات التى تغرسها وتثبتها، والتى تنبثق من بناء المؤسسات التعليمية وأنماط التفاعل الاجتماعى التى تخلقها.

ويصمم بناء التعليم الرسمى فى المجتمع المعاصر على أساس الحاجات الفنية والمهنية، ويتمثل هدفه المقرر فى إعداد الطلاب للقيام بالأدوار المهنية المتاحة بالإضافة إلى تشجيع بعض القيم والاتجاهات (كالوطنية، والمواطنة، القيادة، التعاون، التنافس ... إلخ) التى يختلف تعريفها كثيراً حسب السياق الثقافى والعوامل الطبقية الاجتماعية. ومع ذلك، قد يتمثل الدور غير المقرر للمدارس أو المؤسسات الاجتماعية فى استبعاد أشخاص معينين من الوصول إلى مواقع مهنية أو اجتماعية. ويشير المحللون الذين ينتقدون النظرية والممارسة التعليمية إلى أن المؤسسات التعليمية تعمل على إعادة إنتاج هياكل السيطرة الطبقية وتبريرها الإيديولوجي، مع استبعاد الطبقات والأقليات الخاضعة من الحصول على التأهيل المهنى والثقافى، أو تزويدها بتعليم محدود يكرّس دورها الهامشى فى المجتمع. وقد أدى هذا الانتقاد للتعليم الرسمى التقليدى إلى محاولة تطوير بدائل راديكالية تستهدف التخلص من هياكل الطبقات المسيطرة بالسماح للقطاعات المضطهدة فى المجتمع بالبحث عن فرص التعليم المناسبة لها، بدلاً من أن تكون عناصر سلبية فى نظام تعليمى مصمم لها على أيدى الطبقة المسيطرة. وبالتالى يرتبط التعليم بالتحرر السياسى، والوعى الطبقى والإطاحة بالهياكل السياسية القاهرة. وتتفاوت هذه النظرية التعليمية الراديكالية فى درجة الثورية تبعاً لما إذا كانت الأولوية تتمثل فى الإعداد والوعى الفكرى أو فى العمل الاجتماعى السياسى.

وعلى عكس التعليم غير الرسمى – الذى يظهر ذاتيا من التفاعل الاجتماعى ومن مواقف التعلم التى تولدها الأنشطة

الاقتصادية والاجتماعية اليومية – فإن التعليم الرسمى قد يجسد القيم والمعرفة التى لا يملكها المجتمع ككل، ولذلك قد يستخدم لترسيخ اتجاهات أو قيم جديدة بالإضافة إلى نقل مهارات جديدة للجيل الأصغر. وبالتالى قد يوجد صراع خفى أو ظاهر بين النظام التعليمى الرسمى وبعض أجزاء المجتمع الذى يخدمه. فقد نلاحظ كثيراً من هذه الصراعات فى السياقات الإثنوجرافية المنتشرة فى العالم، وذلك بدءاً من الحالات الواضحة للتعليم **التبشيرى** المفروض على المجتمعات القبلية وصولاً إلى عمليات الصراعات الإيديولوجية والاجتماعية والثقافية أو الفوارق بين القيم المجتمعية وقيم التعليم الرسمى.

ويجب أن يأخذ تحليل التعليم والمؤسسات التعليمية فى حسبانه الوظائف السياسية والإيديولوجية للتعليم. وكذلك وجود تيارات متعارضة أو متناقضة فى النظرية والممارسة التعليمية والتى يرتبط معظمها بالأوضاع أو البرامج السياسية.

التغذية المرتدة *Feedback*

فى نظرية **السيبرنطيقا** تستخدم آليات التغذية المرتدة حيث يعاد تغذية البيانات المخرجة من نظام معين إلى النظام نفسه مرة أخرى كبيانات مدخلة. وآليات التغذية المرتدة قد تكون إيجابية، وقد تكون سلبية. فالتغذية المرتدة الإيجابية تعظم أو تكثف نشاط النظام، كما قد تؤدى به إلى عدم التوازن أو سوء الأداء الوظيفى. أما التغذية المرتدة السلبية فتعمل على تقييد نشاط النظام وتحجيمه، أو الحفاظ على توازنه. وقد استخدم مفهوم التغذية المرتدة فى ميدان **الإيكولوجيا الثقافية** بشكل خاص كوسيلة لفهم وتحليل الآثار التكيفية الإيجابية والسلبية لعمليات أو أفعال معينة.

تغير *Change*

تعتبر التغيرات فى الثقافة والمجتمع أحد الاهتمامات النظرية الرئيسية فى الأنثروبولوجيا، وأحد المجالات التى تظهر فيها الاختلافات النظرية بوضوح. فنظريات مثل **الخصوصية التاريخية** فى مقابل **التطورية**، **والوظيفية** فى مقابل نظرية **الصراع**، والمدارس المختلفة فى **الأنثروبولوجيا الماركسية** وغيرها تمثل تفسيرات مختلفة لظاهرة التغير، وعدم الاستقرار، والتطور فى الأنساق الاجتماعية الثقافية. ويرى العلم الاجتماعى ذو الاتجاه الوظيفى أن التغير ظاهرة باثولوجية أو سلبية، على أساس أن الأنساق الاجتماعية تميل فى طبيعتها إلى التوازن. ولذلك تميل دراسة التغير الاجتماعى أو التغير الثقافى فى الأنثروبولوجيا الوظيفية فى بريطانيا والولايات المتحدة الأمريكية إلى بلورة فرع مستقل يركز على عمليات التغير السريع التى تظهر نتيجة الاتصال أو الغزو أو **الاستعمار**، وغالباً ما تقوم على فرضية ضمنية بأن الأنساق الاجتماعية لا تتغير إلا عندما يحدث اتصال بينها وبين الأنساق الأخرى. أما فى العلم الاجتماعى الماركسى فيعد التغير كامناً فى قلب النظام الاجتماعى على أساس أن كل مرحلة تاريخية تحمل فى

طياتها بذور التناقض الذى يؤدى حتماً إلى تغيرها. ومن المجالات الأخرى التى يظهر فيها الخلاف طبيعة العلاقة بين التغير فى البيئة والتكولوجيا والتنظيم الاجتماعى والأنساق الثقافية، أو بين **البناء التحتى والبناء الفوقى** فى الاصطلاح الماركسى. وتتضمن نظريات التغير الاجتماعى، وما هى إلا نظريات فى التاريخ، مواقف سياسية وفلسفية. ونحن لا نستطيع أن نتحدث، فى كثير من الأحوال، عن خلاف جدلى بين المواقف المختلفة، طالما أنها لا تملك لغة مشتركة لمناقشة القضية المطروحة.

فالنظرية الماركسية تفترض أن التغيرات فى الأساس المادى للمجتمع تحدد فى نهاية المطاف التغيرات فى البناء الفوقى، وأن القوة المحركة فى التطور الإنسانى وفقاً لهذه النظرية تكمن فى تطور التناقضات بين **قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج**. فطالما أن القوى المنتجة لا تكون أبداً فى حالة استاتيكية، ولكنها تتطور أزلاً، فإن العلاقات الاجتماعية للإنتاج تتهالك، وبدلاً من أن تهىء المجال لتطور القوى الإنتاجية، تصبح عقبة فى سبيل هذا التطور. وينتهى هذا التناقض بين القوى وعلاقات الإنتاج إلى الإطاحة بعلاقات الإنتاج واستبدالها بعلاقات اجتماعية جديدة تناسب تطور القوى الإنتاجية. وتحدث هذه الطفرة الكيفية (أو **الثورة**) فى علاقات الإنتاج بالمجتمعات قبل الطبقية من خلال خلق الإمكانية التكنولوجية وإقامة أشكال صناعية جديدة أكثر تعقيداً. ولقد وصف **تشيلد** Childe الثورة فى العصر الحجرى الحديث والثورة الحضرية فيما قبل التاريخ بهذه الطريقة. أما فى المجتمعات الطبقية فإن الثورة تحدث فى شكل إحلال طبقة اجتماعية معينة أخرى تستولى على **وسائل الإنتاج**. ولقد اختلفت التفسيرات فيما يتعلق بتطبيق النظرية الماركسية على المجتمعات التقليدية والمجتمعات قبل الصناعية، وخصوصاً رؤية الماركسية العامة فى التاريخ لوضعية المجتمعات قبل الطبقية. وهناك أيضاً قدر من الجدل حول معنى حتمية النظام الاقتصادى فى التنظيم الاجتماعى ودلالته فيما يتعلق بالمجتمعات التى تتحدد فيها العلاقات الاجتماعية من خلال أنساق القرابة أو الدين وليس من خلال الاقتصاد.

أما فى النظريات غير الماركسية عن التغير الاجتماعى والثقافى فإننا نصادف فكرة الحتمية المادية أيضاً، كما عند علماء الأنثروبولوجيا المهتمين بالبيئة – على سبيل المثال – الذين ينظرون إلى الثقافة على أنها أنساق تكيفية مع البيئة، والذين يذهبون إلى القول بأن الثقافات تتغير كنتيجة للتأثيرات المتراكمة لتفاعلها مع النسق الإيكولوجى. (انظر: **المادية الثقافية، والإيكولوجيا الثقافية**). ومن الناحية الأخرى، فقد طور التراث المرتبط بدراسات **التكيف الثقافى** أو الاتصال الثقافى تنميطاً محكماً للتغير الثقافى تلعب فيه عناصر البنية الفوقية دوراً أساسياً، وينظر إلى التغير الاجتماعى كنتيجة لتفاعل التشكيلات الثقافية وتحولها وكنتيجة للتأثير التراكمى **للاختراع والانتشار** والنزعة **التوفيقية**.

تغير اجتماعى ***Social Change***

انظر: **تغير**.

تغيير القاعدة Code Switching

فى **اللغويات الاجتماعية** وفى الدراسات الأنثروبولوجية للسلوك اللغوى يستخدم هذا المصطلح للإشارة إلى الانتقال من قاعدة لغوية معينة إلى أخرى، أو من نمط معين للخطاب إلى آخر. وتتيح لنا ظاهرة تغيير القاعدة فرصة التعرف على المعايير التى تحكم مدى ملاءمة أنماط مختلفة من الكلام للسياقات الاجتماعية المختلفة.

التفسير، التأويل Hermeneutics

المعنى الأصلى لهذا المصطلح هو تفسير الكتب والنصوص المقدسة. ولكن استخدامه قد اتسع فى نطاق الفلسفة والعلوم الاجتماعية بحيث أصبح يعنى تفسير معنى النصوص أو التماس المعنى الموجود فيها، وكذلك معنى الوجود الإنسانى، والمجتمع ... إلخ. وقد استخدم الفيلسوف مارتن هيدجر هذا المصطلح ليعنى به فهم العالم كموضوع للفكر والفعل الإنسانى. وقد اقترح هانز جورج جادامر Gadamer (١٩٧٩) استخدام التفسير كمنهج فى العلوم الاجتماعية، فى مقابل النزعة العلمية المفرطة.

انظر: **النظرية النقدية**.

تفسير (تأويل) Exegesis

هو شرح أو تأويل النصوص المقدسة. ويستخدم مصطلح "التفسير المحلى" أحياناً فى الأنثروبولوجيا للإشارة إلى شروح أو تفسيرات **الأسطورة** أو **الشعائر** أو **الرمزية** التى يقولها الإخباريون أنفسهم للباحث الإثنوجرافى. وتتميز بعض الثقافات بوجود مستوى متطور من التأويل المحلى الذى نشأ فى إطار تراث فلسفى محلى. ومن الأمثلة الشهيرة لذلك هو فيلسوف الدوجون: أوجو توملى، أو بعض **تفسيرات نشأة الكون** المعقدة المعروفة لدى بعض الشعوب الأسترالية الأصلية. إلا أنه يوجد بعض الثقافات الأخرى التى تتميز بتوجه براجماتى (عملى) فلا تهتم كثيراً بشرح أو مناقشة نشأة الكون. وإلى جانب الفروق بين الثقافات المختلفة، فإنه من المهم تحليل الفروق الموجودة داخل كل ثقافة والعوامل التى يمكن أن تؤدى إلى ظهور الأشخاص ذوى **المعرفة** المتخصصة فى مجالات علم الكونيات (الكوزمولوجيا) أو المجالات الرمزية عموماً.

تفسير نشأة الكون Cosmogony

هى نظرية أو تفسير أصل العالم و الكون. وتمثل دراسة تفسيرات السكان الأصليين لنشأة الكون جزءاً من التحليلات الأنثروبولوجية لأنساق: **الدين**، **والأسطورة**، **والمعتقد**.

تفكك، سوء تنظيم Disorganization

يشير إلى فشل **المؤسسات** أو الوحدات النظامية فى المجتمع فى تحقيق أهدافها المقررة، أو الوفاء بالحد الأدنى من المتطلبات الضرورية للمحافظة على الجماعة واستمرارية نسقها الاجتماعى. ويستخدم مصطلح التفكك أيضاً للإشارة إلى وجود حالة من الصراعات الداخلية و الخارجية فى المجتمع وتناقضات و صراعات بين تنظيمات المجتمع المختلفة.

وبالتطبع يعد هذا المصطلح مصطلحاً نسبياً، باعتبار أن وجود قدر ما من التفكك أو سوء التنظيم هو من ملامح أى نظام اجتماعى.

تقديس السلع (فتشية السلع)
Commodity Fetishism

فى نظرية ماركس الاقتصادية تمثل فتشية السلع نزعة نحو إنكار أو إخفاء الطبيعة الاجتماعية لعملية إنتاج السلع فى اقتصاد السوق. وهكذا تظهر كل سلعة فى السوق على أن لها قيمة تبادلية كامنة فيها تخفى وراءها الحقيقة الخاصة بأن العمل الإنسانى هو الذى يخلق هذه القيمة.

تقسيم العمل *Division of Labour*

تتميز المجتمعات الإنسانية بسمة مشتركة، هى إسناد أنواع العمل المختلفة بصورة تقنية أو نمطية إلى فئات مختلفة من الأفراد. ففى المجتمعات ذات التكنولوجيا البسيطة يقتصر تقسيم العمل – بصفة عامة – على أساس الجنس (انظر: **تقسيم العمل على أساس الجنس) والسن**. ففى مجتمعات **الصيد والجمع** – على سبيل المثال – نجد بصفة عامة أن التخصص غير القائم على الجنس أو السن يكون محدوداً، كما لا تعرف تلك المجتمعات متخصصين متفرغين أو شرائح مهنية رسمية. وقد ارتبط ظهور المتخصصين فى المجتمعات الزراعية بوجود فائض فى الإنتاج الزراعى كان يسمح بدعم الحرفيين المتخصصين، وربما فى حالات أخرى الكهنة والمحاربين والنبلاء (انظر: **كيان رئاسى، الدولة، الطبقة**).

ناقش علماء الاقتصاد فى القرن التاسع عشر عملية تزايد التخصص المهنى فى المجتمع الحديث، مشيرين إلى أنه قد أدى إلى تزايد الثروة، كما جعل النشاط الاقتصادى أكثر فاعلية. وعلى حين يسلم ماركس بأن التخصص قد أدى إلى زيادة إجمالى الإنتاج، نجده يشير إلى آثاره السلبية، وإلى دوره فى خلق ظاهرة **الاغتراب**، وإلى حقيقة أنه بدلاً من أن يؤدى تطور القدرة الإنتاجية إلى زيادة الرخاء عموماً، فقد أسهم فى زيادة الاستقطاب بين رأس المال والعمل. ويعد كتاب **دوركايم** عن "تقسيم العمل فى المجتمع" (١٨٩٣) من أهم الإسهامات الأنثروبولوجية فى دراسة تقسيم العمل، حيث ميز فيه بين نمطين من الأنساق الاجتماعية: النمط الأول يعتمد على **التضامن الآلى**، والثانى على **التضامن العضوى**. ويوجد التضامن العضوى فى المجتمعات الحديثة المعقدة، حيث تتحقق وحدة المجتمع ككل من خلال سلسلة معقدة من العلاقات المتبادلة بين أصحاب التخصصات المختلفة. ويوجد التضامن الآلى فى المجتمعات المحدودة النطاق، حيث يوجد قدر ضئيل نسبياً من تقسيم العمل، وحيث يتكون المجتمع من سلسلة بسيطة من الأحداث التى تؤدى وظائف متماثلة. ويعتقد دوركايم أن كل نمط من نمطى التضامن يتضمن نوعاً مختلفاً من النظام الأخلاقى فى المجتمع، وأن كل نمط يطور نوعاً متميزاً من **الضمير الجمعى**.

تقسيم العمل الدولى
International Division of Labour

انظر: **النظم العالمية**.

تقسيم العمل على أساس الجنس (الذكور والإناث)
Sexual Division of Labour

غالباً ما يقال أن تقسيم العمل على أساس الجنس، خاصة فى المجتمعات البسيطة، يمثل ظاهرة "طبيعية" تعتمد على تفوق قوة الذكور والوظائف الإنجابية للإناث، الأمر الذى أدى إلى توزيع الأدوار بين الذكور والإناث على أساس القناص/ المقاتل فى مقابل وظائف الجمع والأمومة ... إلخ. ولكن مولينو Molyneux (١٩٧٧) أوضح أنه بصرف النظر عن أى تخمينات بشأن الكيفية التى ظهر بها تقسيم العمل على أساس الجنس، فمن الضرورى تناول هذه الظاهرة باعتبارها ظاهرة اجتماعية وثقافية وليست ظاهرة طبيعية، لأن هذه الظاهرة يجرى تنظيمها وترسيخها بواسطة الأبنية الاجتماعية الثقافية بما تشمله من نظم القرابة والطقوس والميثولوجيا. وبنفس الطريقة يرى كتاب آخرون أنه يتعين علينا دراسة العلاقة التكاملية بين الذكور والإناث وليس المساواة بينهما. فى الوقت نفسه يذهب علماء الأنثروبولوجيا النسوية إلى أنه كثيراً ما تكون الأفكار الداعية إلى التكاملية ليست فى واقع الأمر أكثر من إخفاء أيديولوجى لما يجب النظر إليه موضوعياً على أنه مظاهر عدم مساواة. لهذا يقرر روزالدو Rosaldo (١٩٧٤) أن القهر الجنسى أو اللامساواة الجنسية هما فى حقيقة الأمر ظاهرة عامة وشاملة، تأسست على حصر المرأة فى المجال الخاص أو المنزلى، الذى يكون دائماً أدنى منزلة من المجال العام الذى يتسيده الذكور. وقريباً من هذا يسوق أورتنر Ortner (١٩٧٤) حجة قريبة من هذا تلفت النظر إلى الربط الرمزى الشائع بين الرجال والثقافة والمرأة بالطبيعة. بينما يربط روبين Rubin (١٩٧٥) على الجانب الآخر خضوع الإناث بمعاملة النساء فى نسق القرابة والتحالف باعتبارهن أشياء أو موضوعات. ولكن مولينو يرى أن مثل هذه التفسيرات الكونية الشاملة غالباً ما تفشل فى تفسير الخصوصية التاريخية لعلاقات الذكور/الإناث فى كل سياق اجتماعى وفى داخل كل نسق اقتصادى. فثنائية العام الخاص ومكانة المرأة ينبغى إذن أن تدرس فى إطار كل سياق دون تعميم. انظر: **الأنثروبولوجيا النسوية، نوع، المرأة والأنثروبولوجيا.**

تكاثر، إعادة الإنتاج Reproduction

يستخدم هذا المصطلح فى العلوم الاجتماعية أحياناً بالمعنى الفيزيقى أو البيولوجى: أى تكاثر السكان. إلا أن الاستخدام الأكثر شيوعاً هو **إعادة الإنتاج الاجتماعى**، وهو مفهوم تطور فى إطار الفكر الماركسى، ويطلق على كافة الآليات والعمليات التى تعمل على دعم واستمرار نظام إنتاج معين. ولا يقتصر ذلك على إعادة إنتاج قوة العمل، والتكنولوجيا، والأدوات والمعرفة اللازمة لعملية الإنتاج، وإنما يغطى أيضاً إعادة إنتاج التنظيم الاجتماعى والأبنية الإيديولوجية التى تؤطر علاقات الإنتاج وتبرر نظام توزيع التحكم فى **وسائل الإنتاج**. والحقيقة أن إعادة إنتاج الأنساق

الإنتاجية والاجتماعية تثير عديداً من المشكلات، فهى ليست تلك العملية المنسقة تمد التنسيق على النحو الذى تصوره أحياناً النظرية الاجتماعية **الوظيفية** ذات التوجه السكونى المتزامن. والأصح أن كافة المجتمعات تتعرض لعمليات تغير وتحول تاريخية، بحيث نستطيع أن نضع أيدينا فى أية لحظة على التوترات والأزمات التى تظهر أثناء عملية إعادة الإنتاج الاجتماعى، والتى يمكن أن تؤدى تحت ظروف معينة إلى تحول الأبنية الإنتاجية والاجتماعية(*).

انظر: **الأنثروبولوجيا الماركسية.**

تكافؤ *Equivalence*

انظر: **التبادل، الهدية، النقود.**

تكامل *Integration*

مصطلح يستخدم بمعنيين مختلفين، لكنهما مترابطين. حيث يستخدم، من ناحية، داخل النظرية **الوظيفية** للدلالة على أن كل جوانب النظام الاجتماعى الثقافى تعمل فى علاقة من الترابط المتبادل فيما بينها. ويوصف التكامل الاجتماعى بهذا المعنى بأنه "الاعتماد المتبادل الوظيفى" أو "المحافظة على النمط". أما مفهوم التكامل أو التكامل الثقافى، ونقيضه التفكك فيستخدم، من ناحية أخرى، للدلالة على درجة **تماسك** أو تفكك العلاقات الاجتماعية والأنساق الثقافية داخل سياق إثنوجرافى معين. لذا نجد أن المعنى الأول يشير إلى مسلمة نظرية عامة حول طبيعة الأنساق الاجتماعية الثقافية. أما المعنى الثانى فيشير إلى الاعتقاد بأن الأنساق الاجتماعية الثقافية تتسم بدرجة معينة من درجات التكامل، خاصة فى ظل تأثير مواقف **التكيف الثقافى والتغير.**

تكامل اجتماعى *Social Integration*

انظر: **المادة السابقة.**

تكريس *Initiation*

استأثرت طقوس التكريس بقدر كبير من اهتمام علم الأنثروبولوجيا، ويرتد هذا الاهتمام إلى تأثير التحليل الذى قدمه **فان جنب لطقوس الانتقال** (أو المرور)، حيث يرى أن نمط طقوس التكريس يقدم لنا النموذج التصورى الذى تتبنى عليه أشكال الطقوس المختلفة. ولاحظ فان جنب أنه أثناء طقوس التكريس يتم عزل الأشخاص الذين يراد تكريسهم عن الحياة العادية وعن العلاقات الاجتماعية، ثم يدخلون إلى مرحلة من مراحل **التمرد الطقوسى** أو **الوقوف بعتبة الشعور**، بعدها يتعين إعادة دمجهم، عن طريق طقوس التكريس، داخل المجتمع بوضعهم الجديد. وتمثل عملية إعادة الدمج

(*) وهناك اليوم أيضاً نظرية "إعادة إنتاج التراث الشعبى" التى تفسر استمرار عناصر التراث الشعبى على مدار الزمن وتغير الظروف وذلك بسبب قدرتها على تغيير بعض عناصرها، أو إسقاط بعضها، وكذلك تبنى عناصر جديدة. وهى النظرية الأهم والأكثر تأثيراً على ساحة علم الفولكلور اليوم. وقد تبنى هذه النظرية عدد كبير من الباحثين مؤخراً.
انظر نموذجاً فى: محمد الجوهرى (إشراف وتحرير)، التراث الشعبى فى عالم متغير. دراسات فى إعادة إنتاج التراث، دار عين، القاهرة، ٢٠٠٧. (المحرر)

هذه ميلاداً رمزياً جديداً. وتمثلت طقوس التكريس، التى نالت أكبر اهتمام من جانب الأنثروبولوجيين، فى تلك الطقوس التى تتم للأولاد والبنات لكى تميز انتقالهم من مرحلة الطفولة إلى مرحلة الأشخاص البالغين، داخل المجتمع، بحيث يصبحون قادرين على ممارسة الجنس و/ أو الزواج. وتحتوى طقوس التكريس هذه، فى بعض الأحيان، على عمليات فيزيقية تتم على الجسم مثل **الختان، أو البتر، أو الحجامة** ... إلخ. وبالإضافة إلى طقوس التكريس التى تهدف إلى تدشين عملية البلوغ الفيزيقى أو القدرة على الزواج، فثمة أنواع أخرى من طقوس التكريس التى تهدف إلى تدشين الدخول إلى مجتمعات روحية (كالجمعيات السرية) أو تدشين الانتقال بين **مراتب العمر أو طبقات العمر**. كما يتم ممارسة طقوس تكريس أخرى فى عملية السماح للانضمام إلى **رابطة** معينة أو فى أى عملية من عمليات تغيير المكانة أو الوضع.

ولقد تأثرت كثير من التحليلات التى تناولت طقوس التكريس مثلها مثل أشكال التحليل الخاصة **بالطقوس** (الشعائر) بشكل عام، تأثرت بالنظرية النفسية ونظرية التحليل النفسى. لذا يرى بيتلهايم (١٩٥٤) Bettelheim أن طقوس التكريس الخاصة بالذكور التى تحتوى على الختان فى استراليا يمكن تفسيرها فى ضوء حسد الذكور للقدرة الإنجابية لدى الإناث. وذهب إلى أن الختان يمثل محاولة لإحداث عملية نزف (شبهها بدم الحيض) ومن ثم يستحوذ الذكر على قوى الإناث لنفسه. لكن تفسير بيتلهايم الذى يعتمد على التحليل النفسى قد قوبل بالرفض من جانب العديد من المحللين، حيث فضلوا المماثلة التى أقامها بين طقوس التكريس داخل المجتمعات القبلية والأوهام التى يتخيلها الأطفال المصابون بالاضطرابات داخل الثقافة الغربية. لكن الفكرة الخاصة باستحواذ الذكور على القوة الإنجابية للإناث أو تقليدها، تعد فكرة شائعة داخل العديد من التفسيرات الأنثروبولوجية لطقوس التكريس. حيث يرى العديد من المؤلفين أن التكريس وغيره من **أزمات الحياة** تمثل تأكيداً رمزياً للهيمنة الثقافية والتفوق الذكورى على القدرة الإنجابية الطبيعية للمرأة. لذا تؤكد طقوس تقليد عملية الميلاد التى يؤديها الرجال فى بعض المجتمعات، على أن الطفل الطبيعى الذى ولدته المرأة أصبح طفلاً اجتماعياً وثقافياً بفضل القوى الروحية والرمزية التى يتحكم فيها الرجال.

وأوضحت التحليلات التى تناولت طقوس التكريس لدى الإناث، أن هذه الطقوس تؤكد على التحكم الذكورى فى الجوانب الأساسية للتناسل والسلوك الأنثوى. لذا أوضح تحليل لافونتين La Fontaine لطقوس التكريس الخاصة بالإناث لدى شعب جيسو Gisu (١٩٧٢) الذى يأخذ بنظام الانتساب للأب أوضح كيف أن طقوس التكريس هذه، التى تتم عند أول حيضة وعند الزواج وعند ميلاد أول طفل، تؤكد على السيطرة التى يمارسها الأقارب من ناحية الأب على النشاط التناسلى للمرأة، كما تؤكد على انتقال الحقوق والتحكم فى المرأة من عشيرتها هى إلى عشيرة الزوج. ويمارس الجيسو طقوس تكريس دقيقة ومحكمة

خصة بالذكور، تستخدم فيها جوانب رمزية كثيرة خاصة بفسيولوجية المرأة: المقارنة لواضحة بين ختان الذكور وولادة طفل أنثى كعلامة على الوصول إلى مرحلة البلوغ.

أما داخل مجتمع يأخذ بنظام الانتساب للأم في بيمبا Bemba، فقد أوضحت دراسة ودري ريتشاردز Audrey Richards (١٩٥٩) أن انتقال المكانة والميراث يتم عن طريق النساء، وأن طقوس التكريس الخاصة بالنساء هي المناسبة الاحتفالية الكبرى التي لا يضاهيها أي حدث فسيولوجي آخر. لذا يعد طقس Chisungu شرطاً ضرورياً للزواج أو الإنجاب، وأن هذا الطقس ذاته، فضلاً عن كونه تأكيداً لواقعة فسيولوجية هي بلوغ سن الحيض أو الإنجاب، فإنه هو الذي يؤكد على الاعتراف بالمرأة. ويؤكد الطقس على المخاطر التي تتهدد الاتصال الجنسي بين الزوج والزوجة. ويساعد على حماية النساء وأطفالهن (العشيرة التي تنتسب للأم) من مخاطر الاتصال بقوة الرجال الرمزية، اجتماعياً وثقافياً. وأوضح لافونتين أن طقوس التكريس الخاصة بالذكور والإناث تمثل تنويعات "للحقيقة العالمية الخاصة بطبيعة الرجال والنساء، وتعارضهما وترابطهما في عملية التناسل". وتقود طقوس التكريس، عبر تشابهها مع الطقوس الأخرى، إلى **إضفاء الشرعية** على علاقات السلطة و/أو الهيمنة، سواء كانت قائمة على أساس **الجنس** (النوع)، أو **العمر**، أو علاقات القرابة.

تكنولوجي بيئي

Technoenvironmental

مجموعة العوامل المركبة المرتبطة بالبيئة، واستغلال تلك البيئة بواسطة مجموعة من البشر الذين يملكون مستوى معيناً ونمطاً معيناً من التطور التكنولوجي. انظر مادة: **تكنولوجيا**.

تكنولوجيا *Technology*

تكنولوجيا جماعة بشرية معينة هي النسق الكلي لوسائل تلك الجماعة في التفاعل مع بيئتها. وهكذا يضم ذلك النسق استخدام الأدوات، ونمط العمل، والمعلومات أو المعارف المستخدمة وتنظيم الموارد بما يخدم النشاط الإنتاجي. فالتكنولوجيا على هذا النحو مصطلح أوسع من **الثقافة المادية** الذي يشير إلى رصيد المصنوعات المادية المميزة لشعب معين. ولا يمكن فصل التكنولوجيا عن الاقتصاد والتنظيم الاجتماعي، كما أنها تعتمد على التصنيف الثقافي للموارد المتاحة في البيئة الطبيعية. ويمكن أن نصف بعض نظريات التطور الثقافي الاجتماعي التي تؤكد على أهمية بعض المخترعات أو المكتشفات في ميدان التكنولوجيا أو الثقافة المادية (مثل استخدام النار، وأصل تكنولوجيا الزراعة أو الري، والمحراث، والمعادن، والعجلة، والكتابة) بأنها نظريات "حتمية بيئية". ويجب التمييز بينها وبين الحتمية الاقتصادية التي تؤكد على التنظيم العام ، ومن ناحية أخرى بالبيئة. وكما توحي إلينا فكرة أنساق التكنولوجيا البيئية التي قدمتها الأنثروبولوجيا الحديثة، فإنه من الخطأ اعتبار كل من التكنولوجيا والبيئة نسقين منفصلين متفاعلين. فالتداخل الفعلي بين التكنولوجيا والبيئة يبلغ حداً هائلاً يجعل

منهما نسقاً واحداً فى الحقيقة. وهذا النسق ليس محدوداً بحدود المكان، إذ أن العناصر التكنولوجية تنتشر بشكل دائم وبيسر من شعب إلى آخر محدثة تغييراً فى النسق البيئى الذى تستخدم فيه. انظر مواد: **الإيكولوجيا الثقافية، الطاقة، التطور.**

التكنولوجيا البديلة
Alternative Technology

انظر: **التكنولوجيا الملائمة.**

التكنولوجيا الملائمة
Appropriate Technology

هذه تكنولوجيا مصممة فى ضوء بعض العوامل والاعتبارات المحلية، كأن تكون هذه التكنولوجيا مثلاً أكثر تكثيفاً فى العمالة وأقل كثافة فى رأس المال من تلك التكنولوجيات التى يجرى تصميمها للأقطار المتطورة. يرتبط بذلك مفهوم التكنولوجيا البديلة، الذى يعنى الاقتصاد فى استخدام الموارد غير المتجددة مع حد أدنى من العبث بالبيئة، وصولاً إلى أقصى حد من الكفاية الذاتية للوحدة المنتجة / المستهلكة. ثمة أيضاً مفهوم **التكنولوجيا الوسيطة** الذى أسسه شوماخر E.F.Schumacher للإشارة إلى تكنولوجيا وسط بين النمط الغربى القائم على كثافة رأس المال والنمط التقليدى. انظر: **التنمية.**

التكنولوجيا الوسيطة
Intermediate Technology

يسعى مجال التكنولوجيا الوسيطة، الذى يعد شوماخر E.F.Schumacher (١٩٧٣) رائداً من رواده، إلى تطوير ونشر تكنولوجيا تحتل موقعاً وسطاً بين التكنولوجيا الغربية، التى تعتمد على كثافة رأس المال، والتكنولوجيا المحلية. انظر: **التكنولوجيا الملائمة، وتنمية.**

تكوين اجتماعى، تكوين اقتصادى اجتماعى
Social Formation, Socioeconomic Formation

يشير هذا المصطلح فى الفكر الماركسى إلى ذلك النمط من التنظيم الاجتماعى الذى يميز نمطاً بعينه من **أنماط الإنتاج.**

تكيف *Adaptation*

مفهوم يستخدم داخل النظريات البيولوجية الخاصة **بالتطور** الوراثى للإشارة إلى التغيرات الفسيولوجية أو السلوكية التى تنتج عن الفرص المتزايدة للبقاء داخل بيئة بعينها. ولهذا المفهوم فى علم البيولوجيا، معنيان متميزان هما: الاستجابات الفردية التى تهدف إلى المحافظة على التوازن البدنى أو التكيف التطورى أو التغير عبر الأجيال فى اتجاه رفع مستوى "اللياقة" أو "الصلاحية للبقاء". واتسع هذا المفهوم بحيث أصبح يطبق على السلوك الإنسانى وعلى التطور الاجتماعى الثقافى. وإذا ما أردنا تجنب أن يتحول استخدام هذا المفهوم إلى تصور دورى لانهائى (بمعنى أن السمات الموجودة تعد سمات متكيفة. وأن السمات المتكيفة هى تلك السمات الموجودة فعلاً) فإنه يتعين أن يرتبط استخدام المفهوم بمقياس مستقل أو نظرية "للصلاحية للبقاء". انظر مادتى: **استراتيجية التكيف، الإيكولوجيا الثقافية.**

تكيف ثقافى، تثقف ***Acculturation***

استخدم هذا المصطلح منذ القرن التاسع عشر لوصف عمليات **التلاؤم والتغير** الذى يحدث من خلال الاتصال الثقافى، ولكن خلال ثلاثينيات القرن العشرين انتشر استخدامه بين الأنثروبولوجيين الأمريكيين المهتمين بدراسة التغير الثقافى والاجتماعى ومشكلات الاضطراب الاجتماعى والانهيار الثقافى. وعرف أولئك الأنثروبولوجيون التكيف الثقافى بأنه: "تلك الظواهر التى تنتج عندما يحدث اتصال ثقافى مباشر بين جماعات ثقافية مختلفة، وما يترتب على ذلك من تغيرات فى الأنماط الثقافية الأصلية لهذه الجماعات". وهكذا فإن دراسات التكيف الثقافى تحاول انطلاقاً من الأنماط الثقافية الأصلية الخاصة **بالبناء الثقافى الأساسى** لما قبل الاتصال، وصف وتحليل عمليات التغير. والواقع أنها تكاد تقصر دراساتها على عمليات الاتصال بين المجتمعات الصناعية والسكان الوطنيين (التقليديين)، حيث تبرز التأثير الأحادى الذى تمارسه المجتمعات الأولى على الثانية، ودلالات ذلك بالنسبة لميدان **الأنثروبولوجيا التطبيقية**. ولذلك تعرض هؤلاء الأنثروبولوجيون للنقد بسبب توجهاتهم نحو عملية **التنمية**، ونحو ثقافة الجماعة المهيمنة والتغيرات التى تحدث داخلها نتيجة لأشكال سياسية واقتصادية واجتماعية جديدة. ومع ذلك فقد أثمرت دراسات التكيف الثقافى عدداً من النقاط أبرزها دراسة آليات التغير وآليات مقاومة التغير، ووضع صيغ وعمليات تنميط لنتائج التغير مثل: **التمثل**، وإعادة التفسير، **والتوفيقية، وإعادة الإحياء** ... إلخ. وتحاول الدراسات الحديثة للتغير الانتقال من التفسيرات المعتمدة على النمط الثقافى إلى تحليل الأبنية الاجتماعية والاقتصادية والسياسية للهيمنة أو التفاعل السلالى، وكذا الاستخدام الاستراتيجى للعناصر الثقافية فى مواقف الاحتكاك.

تلاؤم ***Accommodation***

عملية، أو حالة تكيف مع موقف صراع، إذا ما تم تجنب النضال الصريح وأمكن للأطراف أو الجماعات الداخلة فى الصراع الحصول على امتيازات تعويضية.

انظر: **تكيف ثقافى، والتغير**.

•

التلبس (تلبس الأرواح للإنسان)

Possession

شكل من أشكال **حالات الوعى المتغيرة** التى يبدو فيها الشخص – تحت تأثير **المخدرات** أو غيرها من الحالات الجسمية أو العقلية غير العادية – متلبساً بأرواح يمكن أن تتكلم وتتحرك من خلال جسده. وتفسر الثقافة تجارب التلبس باعتبارها مرضاً، أو توهب صاحبها القدرة على العلاج، أو تضع صاحبها فى مكانة روحية رفيعة. ويتوقف تحديد ذلك على تاريخ الفرد، وظروف السياق الاجتماعى، والتفسير الثقافى لتجربة الفرد فى التلبس. وقد فسر لويس I.M.Lewis (١٩٧١) ممارسات التلبس باعتبارها صورة من صور التعبير عن الذات وتأكيد الذات المتاحة للجماعات والفئات الخاضعة داخل البناء الاجتماعى،

كالنساء فى شمال أفريقيا(*). انظر: **مثيرات الهلوسة، الدين، الشعائر، الشامانية.**

التلبس بالروح *Spirit Possession*

انظر: **المادة السابقة.**

تلوث، تدنيس، نجاسة *Pollution*

فى كثير من أنحاء العالم تنطوى أحداث الموت والميلاد وغيرها من الأحداث الشخصية والعائلية على قدر من الخطر، من شأنه أن يؤدى إلى عزل الشخص أو الأشخاص المتأثرين بهذا الحدث. كما تؤدى إلى فرض الموانع والقيود على الاتصال بهم، وإلى تجنب تناول بعض الأطعمة أو إتيان بعض الأفعال(**). (انظر مواد: **شعائر، شعائر الانتقال (المرور)** وفى الهند يعد الأشخاص الذين تجرى لهم تلك الأحداث غير طاهرين (مدنسين) لفترة معلومة من الزمن، ولدى الهنود نوع من هذا التلوث أو التدنيس الدائم الذى ينسبونه إلى طائفة **المنبوذين**، ومن هذه الزاوية تؤدى العمليات العضوية أو عمليات الإنجاب إلى تلويث دائم أو مؤقت للأشخاص الذين يمارسونها. والنساء أكثر تلوثاً من الرجال. وتؤدى الولادة والموت إلى تلويث مؤقت للأقارب الأقربين الذين تتأثر مكوناتهم الطبيعية بهذه الأحداث. وفى مثل هذه الأحوال يمكن

(*) استلفتت هذه الظاهرة نظر الباحث الألمانى هانز فينكلر، رائد الدراسات العلمية الحديثة لعلم الفولكلور المصرى، فى أوائل الثلاثينيات. فقد استطاع أثناء إقامته الطويلة بقرية "الكيمان" (فى صعيد مصر) أن يقوم بزيارات مكثفة ويجمع مادة خصبة عن أحد الرجال بقرية "نجع الحجيرى". وكانت "تلبس" هذا الرجل روح أحد أسلافه من الموتى، فيصاب بحالة هيستيرية ينبئ فيها عن الغيب، ويعالج الأمراض، ويدل على رجوع الغائب وموعده، وما إلى ذلك من الأمور التى يلجأ إليه الناس فيها. وأصدر هذه الدراسة المونوجرافية فى كتاب عام ١٩٣٦ بعنوان: "أرواح الموتى التى تلبس الإنسان". H. Winkler, Die Reitenden Geister der Toten, Stuttgart, 1936.

راجع حول الموضوع علياء شكرى، التراث الشعبى المصرى فى المكتبة الأوروبية، الطبعة الثالثة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٢، ص ص ١١٩-١٢٠.

وانظر كذلك محمد الجوهرى، علم الفولكلور، الجزء الثانى، دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٥، مواضع متفرقة، خاصة ص ص ٤٣٤-٤٣٥ و ص ٥٩٥. (المحرر)

(**) تناولت علياء شكرى قيود الحداد التى تراعى عقب وقوع حالة وفاة فى الأسرة، انظر Alaa Shoukry, Wandlung und Konservierung des Totenbrauches in Agypten von der Mamlukenzeit bis zur Gegenwart.

رسالة دكتوراة منشورة، بون، ١٩٦٧. ويمكن مراجعة ملخص واف لها باللغة العربية فى: علياء شكرى، التراث الشعبى المصرى فى المكتبة الأوروبية، مرجع سابق. ص ص ٣٢٩-٣٩٠. كما تطرق إلى هذا الموضوع تفصيلاً دليل العمل الميدانى لجامعى التراث الشعبى، الجزء الثالث. عن دورة الحياة (الميلاد- الزواج - الموت) تأليف محمد الجوهرى وزملاؤه، دار المعرفة الجامعية ١٩٩٤. (المحرر)

استعادة حالة الطهر عن طريق الاستحمام(*). (والأفضل فى مياه مقدسة مثل مياه نهر الجانج، ولكن يتعين فى جميع الأحوال أن يكون الماء جارياً على الأقل). ومن وسائل التطهر أيضاً: حلق شعر الرأس (أو جزء منه) وتجنب تناول الأطعمة والمواد الغذائية الخطيرة. ويلاحظ أن التلوث الدائم يمثل جزءاً جوهرياً من **نظام الطوائف**، ومن نظام تقسيم العمل (انظر: **نظام الجاجمانى**)، وهو لذلك لا ينمحى بأى إجراءات تطهيرية. كما نجد أن المختصين الذين يحترفون إزالة التلوث عن الآخرين، مثل الغاسل الذى يغسل الملابس الكتانية الملوثة أو الجزار (خاصة عامل الجلود) الذى يسلخ الحيوانات بعد الذبح .. هؤلاء يعيشون فى حالة دنس دائم. ولكن الدنس الدائم، شأنه شأن الدنس المؤقت، يتباين من حيث الدرجة. فالبراهمانيون الذين يظلون دائماً بمعزل عن العمليات العضوية والإنجابية (فيما عدا تلك المتصلة بشخصه وبأسرته) هو الأطهر بين الأحياء جميعاً، ولكنه معرض هو الآخر للتلوث بسبب أى شخص أدنى منه.

والتلوث فى نظام الطوائف ليس فى الأساس بالأمر الذى ينطوى على خطر بالنسبة لصاحبه فقط، وإنما تكون له دلالات أوسع وأشمل بالنسبة للمكانة الاجتماعية للأفراد والجماعات. ولما كان تدنس بعض الأفراد شرطاً لطهارة البعض الآخر، فإن الاتصال والتعامل بين الأشخاص غير المتكافئين يعد أمراً ضرورياً كل الضرورة. ولكن مثل هذه الاتصالات والمعاملات تمثل مشكلة، نظراً لأن الطهارة تتأثر بدرجات متفاوتة، تبعاً لطبيعة المواد التى يتم تبادلها فى هذه المعاملات. وتعد النقود، والحبوب، والمعرفة أكثر أماناً من الطعام المطبوخ والعرائس (انظر: **الطموح الزواجى**). إن المبادلات والتعاملات بين الأفراد وبين الأسر تقدم مؤشراً للطهارة النسبية للطوائف المختلفة والطوائف الفرعية، ولكن النظام الدقيق لتفاوت الطهارة يختلف من منطقة لأخرى، وليس محل اتفاق من الجميع بصفة عامة.

(*) تتسم مفاهيم الطهارة والنجاسة بقدر كبير من الدقة والإحكام فى التراث الإسلامى فيمكن القول بأن هناك حالة من النجاسة المؤقتة (أو نواقض الوضوء) التى يتم التطهر منها بالوضوء، ومنها – على سبيل المثال– ما خرج من السبيلين مثل البول، والبراز والريح (ريح الدبر)، والنوم المستغرق، ومس الفرج بدون حائل، وزوال العقل (الموت بسبب الإغماء أو الغيبوبة). وهناك حالة من النجاسة الأطول أمداً، ويتم التطهر منها بالغسل، وتعرف باسم موجبات الغسل، ومنها على سبيل المثال: خروج المنى بشهوة فى النوم أو اليقظة من ذكر أو أنثى، والاتصال الجنسى، وانقطاع الحيض أو النفاس، والموت، والكافر إذا أسلم. أما النجاسة الدائمة، أى الأشياء النجسة بطبيعتها، فهى إما أن تكون حسية كالدم والبول، أو حكمية كالجنابة. ومن نماذجها: الميتة، والدم، ولحم الخنزير، وقئ الآدمى وبوله ورجيعه، وبول وروث مالا يؤكل لحمه، والجلاله، والخمر، والكلب. انظر حول الموضوع، السيد سابق، فقه السنة، المجلد الأول، دار الفتح للإعلام العربى، القاهرة، ١٩٩٤، صفحة ٣٩. وقد تطرق إلى هذا الموضوع تفصيلاً دليل العمل الميدانى لجامعى التراث الشعبى، الجزء الثانى عن دراسة المعتقدات الشعبية، إشراف محمد الجوهرى، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٤، الفقرة سابعاً عن الطهارة والنجاسة. (المحرر)

التماثل الجنسى الطقوسى
Ritual Sexual Symmetry

هى أشكال للتعبير الشعائرى عن التماثل الجنسى أو تقليد أحد الجنسين السمات المميزة للجنس الآخر، وتتضمن أفعالاً متعددة مثل: الجنسية المثلية الطقوسية، وبتر الأعضاء التناسلية، وتقليد الرجال لدور المرأة فى الحمل والإنجاب. وتعد هذه الأشياء ملامح لطقوس **التكريس** فى كثير من المجتمعات. وقد اهتم التحليل النفسى بتفسيرها بوصفها تعبيرات عن حسد الرجال للمرأة على رحمها، كما جاء فى دراسة بيتلهايم لطقوس تكريس الذكور (١٩٥٤). كما فسرها بعض العلماء، مثل مارى دوجلاس (١٩٧٥)، كصور للتعبير عن التركيب الاجتماعى (المورفولوجيا). وفسر هيدج Hage التماثل الجنسى الطقوسى الذى يمارس فى نيوغينيا (١٩٨١) كجزء من أعمال سحرية تستهدف التأثير على نمو الذكور عن طريق المماثلة بقوة الإنجاب عند المرأة، كما أنها تعبر عن تماثل الأقسام الاجتماعية فى المجتمعات التى تتميز **بالتنظيم الثنائى**. كما فسرت تلك الممارسات بوصفها أفعالاً طقوسية تعمل على دعم سيطرة الذكور بتأكيدها سيطرة الذكور على القوى الجنسية لكل من الذكور والإناث.

تماسك (شديد أو قوى) Adhesion

مصطلح صكه **تايلور** فى دراسته الرائدة "**المقارنة الثقافية**". والحالات التى يتحقق فيها مصطلح التماسك، الذى يعنى حسب المصطلحات الإحصائية الحديثة الارتباطات، وهى عبارة عن حالات تتلاقى أو تتماسك فيها عدة سمات بشكل مستمر. وتشير إلى إمكانية قيام علاقات متبادلة وظيفياً بينها.

تماسك Cohesion

يستخدم هذا المصطلح بمعنيين مختلفين هما: التماسك الاجتماعى، وهو يستخدم للإشارة إلى ظاهرة **التضامن الاجتماعى**، أو بمعنى وحدة الجماعة. كما يمكن استخدامه أيضاً للإشارة إلى ظاهرة **التكامل الاجتماعى**، أو الطريقة التى تعمل من خلالها نظم المجتمع ككل متناسق.

تماسك اجتماعى Social Cohesion

انظر: **المادتين السابقتين.**

تمرد Rebellion

يعرف عادة بأنه ثورة ضد أصحاب السلطة تقوم بها جماعة منافسة، على حين لا تعنى **الثورة** التنافس على حيازة القوة فحسب، وإنما تعنى كذلك القضاء على أبنية القوة القائمة واستبدالها بأشكال جديدة من التنظيم الاقتصادى والسياسى والاجتماعى. مع ذلك فإن التمييز بين التمرد والثورة ليس دائماً قاطعاً، نظراً لأن الحركة التى تبدأ كتمرد. يمكن أن تتحول إلى ثورة إذا توافرت الشروط الملائمة لتحول المجتمع بنائياً. كما أن الحركة التى تبدأ كثورة يمكن أن يتضح فيما بعد أنها لم تكن سوى تمرداً، عندما تتناسى الحركة التغييرات التى وعدت بها، ولا يبقى منها فى النهاية سوى إحداث تغيير فى أعضاء **الصفوة** الحاكمة. إن الدراسة التاريخية والأنثروبولوجية للتمرد ميدان أخاذ من ميادين

البحث، لأن حركات التمرد تمثل لحظات أزمة وتوتر تتضح فيها بكل جلاء نواحي الضعف ونواحي القوة الأساسية الكامنة، كما تتجلى فيها نقاط الاندماج والانشطار في النظام الاجتماعي السياسي.

ولقد دحضت دراسة حركات التمرد التي شهدها تاريخ المجتمعات الغربية وغير الغربية الأفكار التقليدية عن النزعات المحافظة والقدرية للمجتمعات التقليدية والقروية. فقد أظهرت الشعوب القبلية والقروية على الدوام قدرة على التمرد وعلى المعارضة السياسية المنظمة، والتى قد يجرى التعبير عنها أحياناً بلغة دينية (انظر: **حركة الإنقاذ الدينى، الحركات الإحيائية**) أو تتخذ أحياناً أخرى شكل الحركات السياسية أو العسكرية البحتة أو كليهما معاً. والتى تتجه بشكل تلقائى إلى حد ما نحو القضاء على الجماعة المسيطرة قهراً على المجتمع. ومع ذلك نلاحظ أن القوة الحربية والاقتصادية والسياسية الأوفر التى تتمتع بها الجماعة المسيطرة فضلاً عن الطبيعة المحدودة مكانياً لكثير من حركات التمرد يؤدى بها فى نهاية الأمر إلى الفشل فى تحقيق هدفها. فنادراً ما تحولت تمردات الفلاحين إلى ثورات ناجحة، اللهم إلا بمساعدات قيادات من المراكز الحضرية، التى تضطلع بمهمة تنسيق وتكتيل الجهود المبعثرة، وتزودها برؤية استراتيجية.

انظر: **المادة التالية**.

التمرد الطقوسى، الانقلاب الطقوسى

Ritual Rebellion, Ritual Reversal

ذهب **جلوكمان** Gluckman (١٩٦٣) إلى أن قلب (عكس) الدور فى طقوس التمرد يعمل بمثابة آلية للتطهير النفسى الذى يؤدى فى نهاية المطاف إلى تدعيم النظام الاجتماعى: فالتمرد الطقوسى ضد الملك يعمل على تنفيس التوترات، ومن ثم يقوى النظام الملكى ويدعمه. ومن هنا يوصف تفسير جلوكمان لهذا التمرد الطقوسى بأنه نفسى اجتماعى، لأنه يؤكد أن الطقوس الممارسة تمثل توترات اجتماعية حقيقية وتعمل على تفريغها، وهى توترات ترتبط بعلاقات تدريجية. وهى كاحتجاج رمزى يقلل احتمالات حدوث صراع حقيقى. وقد قدم **ليتش** (١٩٦٢) تفسيراً رمزياً أكثر عمومية وشمولاً لقلب الدور، حيث أوضح أن قلب الدور يرتبط عامة **بشعائر الانتقال** (المرور)، ويعد عنصراً مميزاً من عناصر التمثيل الرمزى للزمن. انظر: **شعيرة، رمزية**.

التمركز حول السلالة

Ethnocentrism

أدخل **سمنر** Sumner هذا المصطلح إلى الأنثروبولوجيا ليشير إلى الميل إلى تفسير الثقافات الأخرى أو الحكم عليها حسب معايير الثقافة الخاصة للباحث. وهذا اتجاه عام، بالرغم من أننا قد نجد فى السياقات الإثنوجرافية والتاريخية المختلفة درجات متفاوتة من التسامح أو الاتجاهات النسبية تجاه الجماعات السلالية الأخرى. ويتمثل أحد اهتمامات الأنثروبولوجيا فى فحص واستبعاد التمركز السلالى الواعى وغير الواعى فى دراسة الثقافات الإنسانية، وتتمتع

الأنثروبولوجيا بتأثير كبير على الرأى العام، بمعنى أنها يمكن أن تضفى الطابع النسبى على الفروض والقيم الكامنة فى ثقافتنا بالمقارنة بفروض وقيم الثقافات الأخرى. وقد تظهر قضية أكثر تعقيداً تتعلق بما إذا كان يجب على الأنثروبولوجيين أن يكافحوا التمركز السلالى لدى الشعوب التى يدرسونها أم لا؟ وهل يجب احترام التمركز السلالى المحلى كجزء من النظرية العالمية المحلية، أم أنه يجب على الأنثروبولوجيين أن يكافحوا التحيز وسوء التفسير فى المجتمع بتقديم مزيد من المعلومات عن قيم وعادات الشعوب الأخرى؟

تمفصل اجتماعى

Social Articulation

يستخدم هذا المصطلح بمعنيين مختلفين، فأحياناً يستخدم كمعادل **للتكامل** أو **التماسك**، وأحياناً أخرى كما الحال فى الكتابات الماركسية والماركسية الحديثة، يستخدم للإشارة إلى **تمفصل أنماط الإنتاج**.

تمفصل أنماط الإنتاج Articulation of modes of Production

أحد المفاهيم المهمة فى **الأنثروبولوجيا الماركسية**، إذ يشير إلى تفاعل **أنماط إنتاجية** مختلفة وترابطها أو يعنى ترتيبات مؤسسية مختلفة بهدف تنظيم العملية الاقتصادية. وقد قيل إن النظرية الماركسية فى تأكيدها على التحول التاريخى لأنماط الإنتاج والانتقال من **تكوين اجتماعي - اقتصادي** لآخر، لم تولى الاهتمام الكافى لتعايش أنماط إنتاجية متباينة داخل نفس النسق الاجتماعى الإقليمى أو القومى. وبطبيعة الحال، فقد تصدت الدراسات الأنثروبولوجية لفهم تلك المواقف الخاصة بتواصل الأنساق الإنتاجية المتباينة وتفاعلها. وقد كرست الأنثروبولوجيا الماركسية اهتماماً كبيراً لتفسر تداخل علاقات الإنتاج الرأسمالية وما قبل الرأسمالية وذلك فى مجتمعات المرحلة الاستعمارية وما بعد الاستعمارية.

انظر: **التبعية، والنظم العالمية**.

تمييز Discrimination

يشير هذا المصطلح إلى تباين معاملة الأفراد تبعاً لتصنيفهم ضمن جماعات معينة مثل **السلالة**، النوع، العمر، الطبقة الاجتماعية ... وما إلى ذلك. ويختلف التمييز عن **التعصب** بوصفه يقوم على مجموعة من الاتجاهات (وليس الأفعال) السلبية أو المتحيزة تجاه أفراد شرائح اجتماعية مختلفة. وقد يوجد التمييز - سواء السلالى أو النوعى أو فى أى صور أخرى - على مستوى العلاقات الشخصية والسلوك الفردى، كما يمكن أن يوجد أيضاً على المستوى المؤسساتى باعتباره سياسة إدارية أو قانونية. (انظر: **التعصب العنصرى، نوع**). ويستخدم مصطلح التمييز للإشارة إلى المجتمعات الصناعية الحديثة التى تتميز بسيادة إيديولوجية تكافؤ الفرص والحقوق، ولكنها تستثنى من ذلك مجموعات معينة من الأفراد، قد تكون أحياناً أقليات صغيرة، ولكنها غالباً ما تكون كبيرة وهامة، كما يمكن أن توجه أيضاً إلى جماعات كبيرة ومهمة (قد تكون أغلبية) مثل النساء.

التناقض *Contradiction*

التناقض – منطقياً – هو اقتران قضية ونقيضها. ويستخدم المصطلح بمعنى شديد الاتساع للإشارة إلى عدم الاتساق فى الفكر، أو المعتقدات أو القيم، وللإشارة أيضاً إلى صور التناقض المؤسسى أو **الصراع**.

انظر: **الجدل**، **الأنثروبولوجيا الماركسية**.

تنشئة اجتماعية *Socialization*

عملية تعلم الفرد لكى يصبح عضواً فى المجتمع، بما ينطوى عليه ذلك من تعليم رسمى أو غير رسمى عبر **الأدوار** الاجتماعية. وقد اتجهت الأنثروبولوجيا الأمريكية إلى صك مصطلح **التنشئة الثقافية** كمصطلح أكثر ملاءمة من التنشئة الاجتماعية، وذلك بسبب سيطرة مفهوم **الثقافة** فى التراث الأمريكى أكثر من مفهوم **المجتمع**. وهكذا نجد أن دراسات تنشئة الطفل من منظور ثقافى مقارن ودراسة الارتباط بين ممارسات التنشئة الاجتماعية والأنماط الاجتماعية الثقافية أصبحت تمثل عنصراً مهماً فى نظرية **الثقافة والشخصية** وفى **الأنثروبولوجيا النفسية**. ولابد هنا من لفت النظر إلى أن التنشئة الاجتماعية أو التنشئة الثقافية (وكلاهما يشير بالفعل إلى جانبين لعملية واحدة لتعلم المشاركة فى **النسق الاجتماعى الثقافى**) ليست عمليات قاصرة فقط على مرحلة الطفولة، ولكنها تستمر على امتداد حياة الفرد البالغ، حيث نتعلم الاضطلاع بأدوار واستراتيجيات جديدة تبعاً لتغير أوضاعنا وظروفنا فى المجتمع.

وقد استشهد علماء الأنثروبولوجيا فى بعض الأحيان بطبيعة عمليات التنشئة الاجتماعية لتفسير بعض الظواهر **كتقسيم العمل على أساس الجنس** أو غيره من ملامح التنظيم الاجتماعى بما ينطوى عليه من **مصطلحات القرابة** (انظر: **امتداد مصطلحات القرابة**) وبعض جوانب الأنساق **الطقسية والرمزية**. ومع ذلك يتعين تناول مثل هذه التفسيرات بحذر، من حيث أنها لا تمثل تفسيرات حقيقية للظواهر موضع الدراسة، فعملية تعلم الطفل النظام القائم فى الوجود بالفعل لا يمكن أن تفسر وحدها أصل أو وظائف هذا النظام.

التنشئة الثقافية *Enculturation*

أو التكيف الثقافى، وقد ظهر هذا المصطلح فى الأنثروبولوجيا الثقافية الأمريكية كبديل أو مرادف **للتنشئة الاجتماعية**. ونلاحظ فى الواقع أن التعبيرين ليسا متميزين عن بعضهما، وأن ظهور تعبير التنشئة الثقافية قد يرجع أساساً إلى سيادة مفهوم الثقافة فى الأنثروبولوجيا الأمريكية على مفهوم البناء الاجتماعى أو النظام الاجتماعى، الذى يتضمنه مفهوم التنشئة الاجتماعية. وقد لا يفيدنا التمييز الصارم بين المفهومين، لأنه فى عملية تعلم الدور ونمو الفرد يصح القول بأن الشخص يصبح كائناً ثقافياً واجتماعياً. ويتضمن مفهوم التنشئة الثقافية أن عملية الاندماج فى ثقافة معينة وتعلم عاداتها ومعاييرها عملية تستمر إلى ما بعد الطفولة وطوال مرحلة البلوغ، وأنها قد تشمل عملية اندماج المهاجرين أو

الأشخاص الذين يتعرضون فى أى مرحلة من مراحل حياتهم لعمليات التغير أو الاتصال بثقافات جديدة. وكذلك فإن عملية تعلم الفرد لثقافته ليست قاصرة على الطفولة، ولكنها تمتد طوال مرحلة البلوغ عندما يدخل الفرد فى أدوار وأوضاع جديدة فى شبكات الأسرة والقرابة، وفى المجتمع والأبنية السياسية، أو فى أدوار العمل الجديدة. وعادة ما تعتبر التنشئة الثقافية – مثل التنشئة الاجتماعية – كالتعليم غير الرسمى أو التعليم الذى ينتج من التفاعل الاجتماعى، ومن ثم تتميز فى الواقع عن **التعليم** الرسمى. ومع ذلك فإن المعنى الأوسع للتنشئة الثقافية أو الاجتماعية يجب أن يشمل كلاً من الآليات الرسمية وغير الرسمية.

التنظيم، منظمة *Organization*

يستخدم هذا المصطلح بمعنيين مختلفين يشير أولهما إلى **التنظيم الاجتماعى** بشكل عام، بينما يشير المعنى الثانى الأكثر تحديداً، إلى المنظمة أو التنظيم الرسمى، كأداة مفيدة لتحقيق أهداف معينة، أو القيام ببعض الوظائف فى المجتمع. وبهذا المعنى الثانى، قد تكون التنظيمات **بيروقراطية** أو لا تكون، كما توجد فى أشكال بالغة التنوع، تتدرج من المنظمات التجارية إلى **الروابط** الطوعية، والأنواع الأخرى من التجمعات الرسمية. إلا أن الملاحظ أن دراسة التنظيمات الرسمية لم تنل حظها من الاهتمام فى الأنثروبولوجيا، على الرغم من أن قلة من الأنثروبولوجيين قد وجهوا مزيداً من اهتمامهم فى السنوات الأخيرة إلى تحليل المجتمعات **الصناعية** المركبة، وما تضمه من منظمات.

تنظيم اجتماعى *Social Organization*

لم تشهد فكرة التنظيم الاجتماعى تمييزاً واضحاً دائماً عن فكرة **البناء الاجتماعى** فى الأنثروبولوجيا، إلى أن جاءت أعمال **فيرث** Firth لتؤسس فكرة التنظيم الاجتماعى كمستوى تحليلى متميز (١٩٥١). وكان مالينوفسكى قد عرف التنظيم الاجتماعى على ضوء الأسلوب القصدى الذى يؤثر به البشر فى بيئتهم لكى يشبعوا احتياجاتهم (١٩٤٨). أما راد **كليف براون** فقد فهم التنظيم الاجتماعى باعتباره ترتيباً وتنظيماً **للأدوار** المرتبطة **بالمكانات** التى تكون **البناء الاجتماعى** (١٩٥٢). من هنا عمد فيرث إلى نقد الفهم الثابت (الاستاتيكى) والسلبى للدور والتنظيم الاجتماعى، وهو الفهم الكامن فى النظرية **الوظيفية البنائية**. ولذلك كان فيرث بحق رائداً **لنظرية الفعل** فى الأنثروبولوجيا، إذ حاول اكتشاف الجوانب الديناميكية للتفاعل الاجتماعى وأهمية الاختيار والقرار والاستراتيجية.

وقد ميز فيرث بين ثلاثة مستويات للتحليل هى: البناء الاجتماعى، والوظيفة، والتنظيم الاجتماعى. فالبناء الاجتماعى عبارة عن مجموعة من الأدوار أو المبادئ الحاكمة للفعل الاجتماعى، والجانب الوظيفى فيه هو الأسلوب الذى تخدم به العلاقات الاجتماعية الغايات الفردية أو الجمعية. أما التنظيم الاجتماعى، فيشير على الجانب الآخر إلى

الجانب الدينامى من العلاقات الاجتماعية وهو البعد الموقفى الخاص بصياغة القرار أو البعد الاستراتيجى. ذلك هو الميدان الذى يتعين – فى رأى فيرث – أن يكون المجال الرئيسى للبحث الأنثروبولوجى. فهو يرى أن الأفراد والجماعات صناع القرار يتسمون بالرشد ويواجهون على الدوام كثيراً من الاختيارات والبدائل فى سعيهم إلى تحقيق غاياتهم أو أغراضهم، ولذلك كثيراً ما يدخلون فى صراع ومنافسة مع غيرهم من الجماعات أو الأفراد. ومن هنا فإن تصوير البنائية الوظيفية للأفراد والجماعات كمتلقين سلبيين أو مجرد مؤدين لأدوار اجتماعية، هو تصوير لا يستطيع أن يفسر الطبيعة الإيجابية والاستراتيجية للفعل الاجتماعى الإنسانى، كما سنعجز عن إدراك وجود المصالح المتصارعة والتفاعلات المبنية على المنافسة. وكل هذه الأبعاد نهضت بمهمة إيضاحها نظرية الفعل التى تأثرت بكتابات فيرث تأثراً كبيراً.

التنظيم الثنائى *Dual Organization*

نمط من التنظيم الاجتماعى تم تسجيل وجوده أساساً فى إندونيسيا. وفى إقليم الأمازون، حيث ينقسم المجتمع إلى وحدتين شاملتين يطلق عليهما اصطلاحياً **اتحاد العشائر (النصف)**. وفى النموذج التقليدى للتنظيم الثنائى يمثل اتحاد العشائر وحدة للزواج الخارجى تقوم على تبادل الزوجات، (انظر: **التحالف اللامتماثل، التحالف المتماثل**)، التى تحدد بالإضافة إلى ذلك حقوقاً وواجبات معينة ذات طبيعة رسمية ينظر من خلالها كل طرف إلى الآخر. تتضمن هذه الحقوق والواجبات أداء أحد نصفى المجتمع طقوساً معينة (مثل **الشعائر الجنائزية**، أو طقوس **التكريس**)، نيابة عن نصف المجتمع الآخر.

وقد أوضح **ليفى شتراوس** فى تحليله للتنظيمات الثنائية (١٩٦٣) أنها ليست فى الواقع بنفس البساطة كما يدعى النموذج الكلاسيكى. وقد قام بدراسة مادة إثنوجرافية متعلقة بالتنظيمات الثنائية جمعت من أجزاء مختلفة من العالم، حيث اكتشف وجود مزيج من ثلاثة أنماط من النماذج الثنائية فى الواقع وهى: الثنائية المطلقة التى تقسم المجتمع بصورة محورية إلى شطرين متكاملين تماماً، والثنائية المتحدة المركز التى تقسم المجتمع إلى مركز وهامش، والأبنية الثلاثية التى تتكون فى الأساس من عناصر ثنائية. ولهذا يذهب ليفى شتراوس إلى أن البناء الأساسى لهذه الأنساق بناء ثلاثى، يولد عنه ثنائية مركزية، وثنائية مطلقة. فهو ينظر إلى الثنائية المطلقة على أنها شكل استاتيكى لا يمثل البناء الأساسى. ويرى ليفى شتراوس أن هذا الاستنتاج ربما يتطور فى المستقبل ليصبح نظرية فى **التبادل** العام والمحدد. ولكى يتم ذلك يقترح تعديل الصيغة الأصلية لنظرية **الأبنية الأساسية**، لأنه إذا كان البناء الثلاثى دائماً ما يتضمن ويتولد عنه مظاهر ثنائية، فإن التبادل المحدود لابد أن يعد ببساطة مجرد حالة خاصة من التبادل العام.

تنظيم السكان *Population Control*

انظر: **منع الحمل والإجهاض، ديموجرافيا.**

التنقل الموسمى *Transhumance*

انظر: **نقلة موسمية.**

تنمية (نمو) *Development*

تتضمن فكرة التنمية من منظورها العام كلاً من التنمية الاقتصادية والتغيرات الاجتماعية والثقافية المصاحبة لها. ويرتبط مصطلح التنمية ارتباطاً وثيقاً بايديولوجيات معينة، وبنظريات العلاقات الدولية، وبتاريخ العالم. وينظر إلى التنمية الاقتصادية على أنها عملية تحول من نظام اقتصادى لآخر تتضمن نمواً اقتصادياً (زيادة فى الإنتاج، وزيادة فى متوسط دخل الفرد) وتغيراً اجتماعياً ثقافياً. وتتضمن فكرة التنمية فى صورتها التقليدية مقولة أن المجتمعات أو الأمم يمكن ترتيبها وفقاً لمقياس **تطورى** تكون فيه الدول الغربية أو المتقدمة هى الأكثر تقدماً، وتوجد عليه دول العالم الثالث أو المتخلفة أو النامية باعتبارها مازالت تمر بمرحلة التغيرات أو التحولات الضرورية لتصل إلى الرخاء والنمو الاقتصادى.

اهتمت معظم الدراسات التقليدية للتنمية بالطريقة التى تحقق بها دول العالم الثالث التحول تجاه وسائل زراعية أكثر فاعلية، **والتصنيع والتحضر** .. وما إلى ذلك. ولذلك استغرقت دراسات التنمية نفسها فى تحليل السمات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية للدول المتخلفة والتى تعوق تقدم تلك الدول، والطريقة التى يمكن للدول المتقدمة من خلالها نشر أو نقل العناصر التكنولوجية أو الثقافية أو أية عناصر أخرى من أجل صالح الدول النامية. غالباً ما تدعى الدراسات التى تتصدى لتحليل تأثير العوامل الاجتماعية والثقافية فى عمليات التغير التكنولوجى والاقتصادى أن الفروق التى طرحت لتفسير عملية التصنيع فى الدول الغربية خلال تنميتها يمكن أن تنطبق على عملية التنمية فى دول العالم الثالث.

وقد حظيت العلاقة بين الاتجاهات والقيم وبين التغير الاقتصادى بأهمية كبيرة فى الدراسات الأنثروبولوجية للتنمية. وهناك من الأنثروبولوجيين من سار على نهج **فيبر** الذى يؤكد على أولوية العوامل الإيديولوجية فى استثارة التنمية الاقتصادية (١٩٥٨)، أو سار وراء مفهوم ماكليلاند Mclelland عن **دافعية الإنجاز** (١٩٦١)، وحاول هذا الفريق تحديد العوامل الإيديولوجية (القيم أو الاتجاهات أو الأنماط الثقافية) التى تعوق التنمية الاقتصادية. فقد حاولت دراسات **الأنثروبولوجيا التطبيقية والتكيف الثقافى** حل التناقضات بين الأنماط الثقافية التقليدية، وبين متطلبات التنمية الاقتصادية والتكنولوجية. وأضافوا إلى ذلك فى الغالب اقتراح استراتيجيات للتكيف والمواءمة بين القديم والجديد.

ولكن الأنثروبولوجيا المعاصرة أفرزت اتجاهاً نقدياً متنامياً تجاه مفهوم التنمية. وقد أثار العديد من الاعتراضات على كل من الدراسات التقليدية للتنمية، وعلى دراسات الأنثروبولوجيا التطبيقية. فلقد أشار النقاد من أتباع هذا الاتجاه فى أكثر من موضع إلى أن

مفهوم التنمية يضع **عنواناً** مريحاً على **مجموعة من المتغيرات الفائقة التعقيد**، يثير **تحليلها** مشكلات نظرية وسياسية وإثنية. **ولاشك أن مفهوم التنمية ينطوى** بصورة **ضمنية** على المقولة التطورية التى ترى أن **المجتمعات** "تتقدم" و"تتحسن" تبعاً لمدى ما **قطعته** من تقدم على طريق التنمية. وقد **أشارت** كل من نظرية **التبعية**، ونظرية **النظم العالمية** إلى أنه من الإغراق فى الوهم أن **نحاول** دراسة الدول فى العالم الثالث على **أنها** وحدة تنمو وحدها بشكل مستقل، وإنما **يجب** بدلاً من ذلك أن نضع فى اعتبارنا أن **العالم** الثالث وتخلفه إنما هو نتاج لتوسع **النظام الرأسمالى** العالمى الاستعمارى، وسيطرة **الاستعمار الجديد**. كما انتقد علماء **النظرية** الماركسية مقولة التنمية، لأنها صرفت الانتباه عن تحليل بناءات القوة **العالمية** داخل الرأسمالية، وأخفت علاقة نهب **الدول** المتقدمة للدول المتخلفة. وعلى أية حال تختلف النظرية الماركسية عن نظرية **النظم** العالمية، فعلى حين تذهب نظرية النظم **العالمية** إلى وجود نظام رأسمالى عالمى واحد **لنمط الإنتاج**، يضع التحليل الماركسى **لأى** موقف فى اعتباره كافة أنماط الإنتاج **المختلفة** التى يمكن أن تتعايش فى مرحلة **تاريخية** معينة. وبالتالى يكمن الاختلاف **الأساسى** بين نمطى التحليل فى درجة **الاستقلالية** التى تنسب لكل تكوين اجتماعى سياسى داخل الاقتصاد العالمى.

وبالمثل فإن الحشد غير المترابط لأفكار **التقدم**، أو نمو مستوى **الرشد** التى ترتبط بنظرية التنمية، لا يمثل أساساً سليماً لتحليل عمليات **التغير** الاجتماعى والاقتصادى. فعلى سبيل المثال قد لا يكون التحضر أو التصنيع على الإطلاق دائماً مؤشراً على تحقيق الرفاهية أو التقدم فى دول العالم الثالث، وبالتالى يجب أن تخضع النتائج الاجتماعية والسياسية والاقتصادية للتنمية لفحص دقيق فى إطار السياق الذى توجد فيه. وقد أصبح من المألوف اليوم أن يتساءل الأنثروبولوجيون بشكل نقدى عن المستفيدين من عملية التنمية لكى يتوصلوا إلى معرفة ما إذا كان التقدم التكنولوجى أو الاقتصادى يمثل تحسناً فى أحوال مجموع السكان، أم أنه لم يحقق إلا زيادة فى أرباح صفوة محلية أو أجنبية أو كليهما. (انظر على سبيل المثال: **التجارة الزراعية**). ويذهب مروجو فكرة **التكنولوجيا الملائمة** أو **التكنولوجيا الوسيطة** إلى أن معظم التكنولوجيا الملائمة على مستوى المجتمع المحلى هى تلك التى تصنع وتصان محلياً وبأقل تكلفة، والتى تستهدف حل مشكلات المجتمع المحلى الأساسية والوفاء باحتياجاته، وليست هى التكنولوجيا المستوردة عالية التقنية التى لا تتاح إلا للصفوة الغنية، ولابد أن تؤدى فى النهاية إلى زيادة الهوة بين الأغنياء والفقراء.

التنمية الإيكولوجية

Ecodevelopment

ظهر هذا المفهوم من خلال الدراسات الإيكولوجية والدراسات الثقافية، وعرض كنموذج بديل لاستراتيجية **التنمية** فى

مواجهة برامج التنمية التقليدية التى غالباً ما تكون مدمرة إيكولوجيا وإثنياً. ويشمل مفهوم التنمية الإيكولوجية مفهوم **التكنولوجيا الملائمة** بالإضافة إلى مفهوم حساسية البيئة والحفاظ عليها. ويوحى هذا المفهوم بتقييم الاستراتيجيات التكنولوجية فى ضوء آثارها طويلة الأجل على البيئة ودلالاتها الاجتماعية والثقافية، وليس مجرد تعظيم المنافع أو استغلال الموارد المتاحة فى الأجل القصير. وتعطى استراتيجيات التنمية الإيكولوجية أولوية لإشباع حاجات المجتمع المحلى وتكييف التكنولوجيا مع خصائص النظام الإيكولوجى، وليس تكييف النظام الإيكولوجى مع التكنولوجيا.

التنمية السلالية

Ethnodevelopment

يشير هذا المفهوم – الذى ظهر فى **الأنثروبولوجيا النقدية** لأمريكا اللاتينية – إلى مشاركة الجماعات السلالية فى تصميم وتنفيذ مشروعات **التنمية** طبقاً لحاجاتها وتطلعاتها. وتأخذ التنمية السلالية صورة المشروعات السلالية التى تصمم لصالح شعب معين، والتى تتضمن تقديراً لثقافتهم كأساس تقوم عليه التنمية فى المستقبل. وهكذا تتعارض التنمية السلالية مع برامج التنمية القائمة على **الإبادة العرقية** التى

تفرضها النخبة القومية المسيطرة على المجتمعات المحلية. انظر: **الأصالة السلالية**.

التنوير *Enlightenment*

يشير هذا المصطلح إلى فترة فى تاريخ الثقافة الأوروبية تمتد من أواخر القرن ١٧ إلى القرن ١٨، حدث خلالها إحياء وتطوير للأفكار الإنسانية والعلمية، حيث أثر الفلاسفة الاجتماعيون التنويريون على تطور العلوم الاجتماعية بصفة عامة والأنثروبولوجيا بصفة خاصة (انظر: **الأنثروبولوجيا المبكرة**). وكان **روسو** من أهم مفكرى التنوير الذين تأملوا طبيعة الناس البدائيين وصاغوا فكرة المتوحش النبيل. ومن ناحية أخرى اشتهر **هوبز** بتصويره للحياة الطبيعية أو البدائية بأنها فقيرة، بائسة، قصيرة. وهناك مفكر آخر شهير – **لوك** – صاغ فكرة اللوح الأول أو الصفحة البيضاء Tabula Rasa(*) التى يحدد عليها التعليم والخبرة طبيعة الشخصية والسلوك الإنسانيين. ومع ذلك، يوجد لدى كل مفكرى التنوير توجه إنسانى نحو أهمية التعليم، ونحو الدراسة العلمية للجنس البشرى كجزء من العالم الطبيعى. وهناك شخصيات أخرى فى حركة التنوير الفرنسية مثل **مونتسكيو وكوندرسيه**. حيث ركز مونتسكيو فى كتابه "روح القوانين" (١٧٤٨) على تأثير البيئة على تطور مختلف النظم القانونية، كذلك أسس وجهة نظر النسبية الثقافية. قائلاً إن المعايير الأخلاقية نسبية تبعاً لخصائص ومعايير كل مجتمع. وهو الذى وضع تصنيف أنواع المجتمعات إلى: وحشية، بربرية، مدنية، وهو التصنيف الذى تبنته نظرية **التطور** فيما بعد.

وركز كوندرسيه على دور العقل البشرى

(*) العقل قبل تلقيه أية انطباعات خارجية. (المحرر)

وتطوره فى تحديد مسار التاريخ والتقدم الإنسانى. وفى حركة التنوير الاسكتلندية دافع **هيوم** عن أولوية الملاحظة التجريبية كأساس لما سماه "العلوم الأخلاقية". وطور **فيرجسون** فكرة **التقدم الاجتماعى**، التى تتكون من سلسلة من المراحل، وحلل عملية صعود وهبوط الأمم بالإضافة إلى عوامل أخرى مثل أثر البيئة وأنماط التنشئة الاجتماعية.

ويتضح من هذا العرض السريع أن فلاسفة التنوير الاجتماعيين وضعوا أسساً مهمة لدراسة تنوع الأشكال الاجتماعية، وقدموا صياغات أولية لقضايا حيوية عديدة فى النظرية الأنثروبولوجية تتعلق بأصل وتطور وطبيعة وخصائص النظم الاجتماعية.

تهدم النظام القبلى (إفقاد الروح القبلية) *Detribalization*

يستخدم هذا المصطلح بصورة خاصة للإشارة إلى البلدان الأفريقية أثناء عملية **التغير الاجتماعى**، التى من المفترض أن تفقد خلالها هذه البلدان هويتها القبلية وتندمج فى السياق القومى الحضرى الجديد. وقد أدت عملية إعادة تقييم مصطلح **القبيلة** الذى يعد إلى حد كبير من خلق عصر الاستعمار، إلى التشكيك فى أى تصور مبسط عن تهدم النظام القبلى. وقد تم التخلى إلى حد كبير عن هذا المصطلح لصالح مصطلح آخر هو **الإثنية (أو السلالية)** والتغيرات فى الهوية الإثنية.

التوائم *Twins*

استأثر ميلاد التوائم بدلالة سحرية أو **شعائرية** خاصة لدى كثير من الحضارات المختلفة. وكانت بعض المجتمعات تذهب فى تفسير طبيعتهم الخارقة (غير المعتادة) إلى اعتبارهم خطراً ودنساً من ناحية، واعتبارهم أصحاب قوة خاصة ومقدسة من ناحية أخرى. ويشبه البعض ميلاد التوائم رمزياً بأنها شبيهة بالمواليد عند الحيوان (الذى قد يضع أكثر من مولود، على حين يضع الإنسان مولوداً واحداً عادة)، أو فى حالات أخرى بأنه دليل على حدوث تدخل روحى فى عملية الحمل. وقد عرفت بعض المجتمعات التقليدية عملية قتل أحد التوأمين أو تركه وحيداً (ليموت) أو قتلهما معاً، أو تركهما معاً، بينما تعمل مجتمعات تقليدية أخرى على تكريمهما ومعاملتهما معاملة حسنة.

التوازن *Equilibrium*

يستخدم هذا المفهوم كثيراً فى **نظرية النظم**، والأنثروبولوجيا الإيكولوجية (انظر: **الإيكولوجيا الثقافية**)، **والسيبرنطيقا**، وفى النظرية **الوظيفية** الاجتماعية أيضاً، للإشارة لإحدى سمات النسق الذى يعتقد أنه يحاول الوصول إلى حالة استقرار. وتتضمن هذه الحالة المستقرة توازناً وظيفياً بين الديناميات الداخلية للنسق وبيئة معينة. وكما أوضح نقاد النظرية الوظيفية، فإنه لا يمكن استخدام مفهوم التوازن أو الاختلال (عدم التوازن) كمبدأ تفسيرى فى التحليل الاجتماعى، على أساس أن توضيح الآثار التكيفية أو غير التكيفية لسلوك أو مؤسسة معينة لا يمثل تفسيراً لوجودها أو استمرارها فى سياق تاريخى معين، حيث قد يدرك الأفراد – وقد

لا يدركون – هذه المضامين الوظيفية.

التوتمية *Totemism*

الكلمة مشتقة من لغة الأوجيبوا Ojibwa حيث تعنى عضوية العشيرة. وقد اتسع معناها فى الاستخدام الأنثروبولوجى فى مرحلة تاريخية معينة بحيث أصبح يدل على مجموعة من العادات التى يحدث أثناءها ارتباط بين الجماعة البشرية ونوع حيوانى معين. ومن بين ما تنطوى عليه تلك الممارسات الاعتقاد بأن ذلك الحيوان هو السلف الأسطورى للعشيرة، وكذلك مراعاة بعض العمليات الطقوسية الخاصة أو عمليات **التحاشى** (ومن أهمها على وجه الخصوص تحاشى أكل لحم ذلك الحيوان). وقد أثارت التوتمية، كموضوع نظرى، كثيراً من المناقشات الأنثروبولوجية خلال القرن التاسع عشر. فقد أصر **ماكلينان** Mclennan (١٨٦٥) على سبيل المثال أن التوتمية مشتقة من نظام الجمع بين الفتشية Fetishism (أى عبادة الأشياء) وجماعات الانتساب ذى الخط الواحد التى تأخذ بنظام الزواج الخارجى. أما **فريزر** (١٩١٠)، من ناحية أخرى، فيربط التوتمية بمرحلة معينة من مراحل التطور التى كان فيها البشر يجهلون الأبوة الفسيولوجية (انظر مادة: **حمل**)، كما اعتبر التوتمية هى أصل نظام **القربان**. وهكذا حاول فريزر أن يثبت وجود مركب ثقافى متكامل يحتوى على نظام معين فى التنظيم العشائرى، والزواج الخارجى، والشعارات الحيوانية أو النباتية، ثم حاول أن يضع هذا المركب فى إطار مخططه التطورى. وفى عام ١٩٢٤ عرف **ريفرز** التوتمية بأنها مركب يجمع بين عنصر اجتماعى (الجماعة القائمة على الزواج من الخارج والمرتبطة بنوع معين) وعنصر نفسى(الاعتقاد بالانتساب إلى جنس التوتم)، وعنصر طقوسى (الاحترام أو التحريم المرتبط بجنس التوتم). ثم حدث فيما بعد أن أثارت المناقشات العلمية الشك فى حقيقة وجود إمبيريقى فعلى للارتباط بين الزواج الخارجى، والمحرمات الغذائية، ووجود شعارات حيوانية أو نباتية. وطورت تلك المناقشات تفسيرات وظيفية فى مقابل التفسيرات التطورية التى كانت مطروحة من قبل. وفى عام ١٩٥٤ ربط **مالينوفسكى** التوتمية بالرغبة فى التحكم – سحرياً – فى خصوبة جنس التوتم، وذلك عن طريق ربط كل جنس منها بمتخصص طقوسى، ومن ثم ربطه بأسرته وجماعته القرابية. أما **راد كليف براون** (١٩٥٢) فقد تأثر **بدوركايم** (١٩١٢) حيث أبرز العلاقة **المقدسة** أو الطقوسية بين الجماعات الاجتماعية وتواتمها كشعارات للانتماء إلى الجماعة وكبؤر للتماسك الاجتماعى.

وقد بذل ليفى شتراوس محاولة شهيرة لتدمير مفهوم التوتمية (١٩٦٢) أوضح فيها أنه "وهم" أو هو محاولة تعسفية للربط بين سمات لها دلالة أبعد بكثير مما هو معتقد. فالرمزية الحيوانية أو النباتية، التى يرى أنها تمثل السمة المحورية لما يسمى بالنظم التوتمية، يجب أن تفسر فى رأيه كثمرة لعملية خلق صور التناظر بين الجماعات الإنسانية والأنواع الطبيعية على أساس مفهوم التناقضات. فالجماعة الإنسانية لا تعد شبيهة للنوع الحيوانى (التوتم)، وإنما يعتقد

أن الفروق بين الجماعات الإنسانية هي التي تشبه الفروق بين الأنواع الحيوانية. ويؤكد ليفي شتراوس أن الأنواع الطبيعية تختار لأنها "مناسبة للتفكير" وليس لأنها "مناسبة للأكل"، كما هو الحال فى المنظور الوظيفى للتوتمية. وهكذا تشكل الفروق بين الأنواع الطبيعية نموذجاً يساعد على فهم الفروق بين الجماعات الإنسانية، ويرى أن التوتمية ليست سوى مثل آخر أو مجموعة من أمثلة الاتجاه العام الشامل نحو تصنيف ميدان معين من خلال صياغته على هدى ميدان آخر.

التوحيد *Monotheism*

اهتمت الأنثروبولوجيا فى القرن التاسع عشر اهتماماً فائقاً بالبحث فى أصل وجذور الديانات التوحيدية، خاصة من جانب تايلور وغيره من أصحاب الرؤى النظرية المهتمين بدراسة التطور العالمى للأشكال الدينية. ويذهب تايلور فى هذا الصدد إلى أن الدين فى المجتمعات الإنسانية قد تطور من مرحلة الأنيميزم (المذهب الحيوى) مروراً بمرحلة عبادة الأسلاف، ومرحلة تعدد الآلهة وصولاً إلى مرحلة التوحيد، كما كان يؤمن بأن تطور معتقد ما يتم من خلال الإيمان بقوة عظمى واحدة تسيطر على كل الأحداث. إلى جانب أنها هى السبب الذى أوجد كل هذه الأحداث فى العالم. وقد حدث ذلك كمحصلة للتقدم الفلسفى فى التفكير الإنسانى والذى تجاوز العقل خلالها مرحلة تعدد الآلهة واندمجت فى مبدأ تفسيرى واحد.

ولقد شهدت الأنثروبولوجيا جدلاً حول ما إذا كانت المجتمعات التقليدية أو الصغيرة قد عرفت الأديان التوحيدية أم لا. فإذا عرفنا الدين التوحيدى تعريفاً فضفاضاً بأنه ذلك الدين الذى يقدس كياناً سامياً تعتمد عليه كل المخلوقات الأدنى، عندئذ يمكننا القول بأن الديانات التوحيدية موجودة فى مناطق إثنوجرافية مختلفة. وعلى الرغم من ذلك فإن بعض الباحثين يقصرون مفهوم الدين التوحيدى على عدد قليل من الأديان كاليهودية والمسيحية والإسلام، حيث يرتبط الاعتقاد فى إله واحد بمفاهيم معينة كالأخلاقية، والخلاص (أو ما يعرف بالأديان الأخلاقية). وفى دراسة سوانسن Swanson (١٩٦٠) الثقافية المقارنة أن وجود الاعتقاد فى إله أعظم يرتبط بدرجة التعقد الاجتماعى والتدرج الاجتماعى فى المجتمع.

توريث الابن الأصغر *Ultimogeniture*

نظام فى المواريث أو الخلافة يفضل الابن الأصغر فى المجتمعات التى تورث فيها الثروة أو المكانة للذكور فقط أو يفضل فيها الذكور.

التوزيع *Distribution*

يستخدم هذا المصطلح بمعنيين مختلفين. المعنى الأول والأشمل يشير إلى الحركة المادية (الفيزيقية) للسلع إلى الأفراد. والمعنى الثانى الاقتصادى المحدود يشير إلى نمط المشاركة فى الإنتاج الذى يقسم السلع على المستهلكين تبعاً لأسس معينة. وقد اختزلت دراسة التوزيع فى **الاقتصاد الكلاسيكى المحدث** فى دراسة اختيارات الأفراد وقراراتهم، بينما يؤكد الاقتصاديون الماركسيون – فى الجانب

الآخر – على أن التوزيع يجب أن يحلل من خلال **إدراج (تضمين)** Embededness الاقتصاد في المجتمع. ولهذا يهتمون بدراسة الطريقة التي يمكن من خلالها أن تكشف أنماط التوزيع عن أشكال الاستغلال الموجودة في **نمط معين من الإنتاج**. أما **الأنثروبولوجيا الاقتصادية** فتهتم بتحليل أنماط التوزيع باعتبارها جزءاً من الصيغة الاجتماعية الثقافية الكلية في كل جماعة، بحيث يكشف ذلك التحليل عن العلاقات الاجتماعية والقيم الثقافية، والاتجاهات نحو المشاركة، وحقوق وواجبات مختلف الأفراد بالنسبة لنتاج العمل. ويحدد **بولانى** Polanyi في دراسته الهامة عن التوزيع ثلاثة أشكال له هي: **التبادل وإعادة التوزيع** وتبادل **السوق**.

توطين، إقامة دائمة *Sedentarism*

الإقامة في مجتمعات مستقرة. انظر: **بدو**.

التوفيقية *Syncretism*

يستخدم هذا المصطلح عادة للدلالة على بعض الظواهر أو الحركات الدينية، وإن كان يمكن أن يستخدم للدلالة على **التغير الثقافي** عموماً. والتوفيقية هي ارتباط أو امتزاج عدة عناصر من مصادر دينية (أو ثقافية) مختلفة مع بعضها البعض. ولقد كانت عملية الامتزاج هذه من السمات العامة لتطور الأنساق الدينية والثقافية عبر الزمن، حيث يتم امتصاص عناصر من تراث آخر مما توجد معه صلة ثم يعاد تفسيرها في ضوء التراث الجديد الذي انتقلت إليه. ولكن المصطلح يستخدم بشكل خاص للدلالة على مواقف الاتصال الثقافي التي أنتجت بعض النظم الدينية التي تمثل مزيجاً من الديانة المسيحية وبعض الممارسات والمعتقدات التقليدية للسكان الوطنيين. ولذلك استخدم هذا المصطلح على نطاق واسع كوصف للأنساق الدينية في أفريقيا في عصر الاستعمار وما بعده، وفي الحديث عن الأمريكيين الأفريقيين ... إلخ. فلقد كانت عملية إعادة التفسير الدينامية للعقيدة المسيحية من وجهة نظر المعتقدات والممارسات المحلية لدى تلك الشعوب، كانت من بين الأساليب التي يعبر بها السكان الخاضعون لعمليات التبشير داخل البلاد المستعمرة عن قدرتهم على **الإبداع** الثقافي المستمر، وربما كانت في بعض الأحيان أيضاً بمثابة وسيلة للتعبير عن سخطهم السياسي. انظر مواد: **عبادة، الحركات الإحيائية، فرقة دينية**.

تونيز، فرديناند (١٨٥٥-١٩٣٦)
Tonnies, Ferdinnd

عالم اجتماع ألماني صاحب مقولة **التمييز** بين **المجتمع المحلى والمجتمع** التي أثرت تأثيراً بعيداً على أعمال علماء الاجتماع وخاصة **دوركايم وردفيلد** (١٨٨٧).

تيرنر، فيكتور (١٩٢٠-١٩٨٣)
Turner, Victor W.

عالم أنثروبولوجيا قدم إسهامات مهمة في دراسة **الشعائر والرمزية**. ومن بين مؤلفته الرئيسية: "الانشقاق والاستمرار في المجتمع الأفريقي" (١٩٥٧)، "غابة الرموز" (١٩٦٧)، "طبول الحزن" (١٩٦٨)، "العملية الشعائرية" (١٩٦٩)، "الدراما، والمجالات والاستعارات" (١٩٧٢)، و"الإلهام والعرافة في شعائر شعب ندمبو" (١٩٧٥).



الثقافة *Culture*

يعد التعريف الكلاسيكى للثقافة هو ذلك المأخوذ عن **تايلور**، الذى يعتبره الكثيرون مؤسس الأنثروبولوجيا الثقافية الحديثة. ويقول تايلور فى كتابه "الثقافة البدائية" (١٨٧١): "الثقافة أو الحضارة، بالمعنى الإثنوجرافى الواسع، هى ذلك الكل المركب الذى يتضمن المعرفة، والمعتقد، والفن، والأخلاق، والقانون، والعادات، وأى قدرات أو عادات يكتسبها الإنسان كعضو فى المجتمع". ومع ذلك فمنذ كتبت هذه العبارة، نجد أن مفهوم الثقافة قد عرف ووظف بطرق متنوعة أشد التنوع، ولا يوجد إجماع عام على معناه الدقيق. وهكذا استطاع **كروبر وكلاكهون** (١٩٥٢) أن يحصيا ويستعرضا حوالى ثلاثمائة تعريف مختلف للمصطلح. وقد توصلا إلى ضرورة عدم استخدام المصطلح كما استخدمه تايلور، لوصف مجموعة من ألوان السلوك أو السمات، بل يتعين أن يستخدم بمعنى شكل أو نمط يتم استخلاصه وتجريده من السلوك الذى تجرى ملاحظته. ولذلك اعتبراه مصطلحاً تحليلياً وليس وصفياً. ولكن لاشك أن استخدامه على هذا النحو يثير سلسلة من المشكلات حول ما إذا كنا نتعامل مع أنماط مثالية، أو مع قيم معيارية، أو مع متوسطات إحصائية عندما نتحدث عن الثقافة بوصفها تجريداً من مجموعات الأحداث وألوان السلوك التى يجرى ملاحظتها.

ونجد أن كثيراً من المناقشات الخاصة بالمفهوم، وخاصة وجهة النظر **فوق العضوية** للثقافة تصاغ بمصطلحات فلسفية، ولكن هذه المناقشات الميتافيزيقية كما يشير **كابلان** (١٩٦٥) فى عرضه لهذا الموضوع، تخفى حقيقة وجود درجة كبيرة من الاتفاق العلمى حول نوع الأشياء التى يدرجها علماء الأنثروبولوجيا تحت مصطلح الثقافة. ويرتكز هذا الخطاب المشترك على اعتبار الثقافة" نوعاً من الظواهر، التى صيغت فى صورة مفاهيم لخدمة الاحتياجات العلمية والمنهجية". ويذهب كابلان إلى أن أساس هذا المفهوم المشترك هو الاتفاق على أن الثقافة تتكون من تقاليد وعناصر تراثية منمطة ومتداخلة مع بعضها البعض، وأنها انتقلت عبر الزمان والمكان خلال آليات غير بيولوجية تعتمد على القدرة على استخدام الرموز اللغوية وغير اللغوية المتطورة التى ينفرد الإنسان بها.

وانطلاقاً من هذا الإجماع، يستخدم مصطلح ثقافة بطرق مختلفة، فتشير أحياناً إلى ثقافة معينة (كما قد تشير إلى مجتمع معين) بمعنى وحدة سكانية مستقلة تتميز ببعض الخصائص الثقافية المتميزة أو التقاليد المشتركة. وهذا المعنى من معانى المصطلح لا يتسم عادة بالدقة، طالما أنه من الأمور البالغة الصعوبة تحديد حدود هذه الوحدات السكانية، كما أن إجراء تقسيم تحكمى يمكن أن يؤدى إلى صرف الأنثروبولوجيين عن

دراسة العلاقات الهامة التى تتقاطع مع مثل هذه الحدود. كما أنه يمكن أن يشير أيضاً إلى نسق القيم، والأفكار وألوان السلوك التى يمكن أن ترتبط بجماعة أو أكثر من الجماعات الاجتماعية أو القومية (مثل: "ثقافة الأمريكان السود"، "الثقافة الغربية" وهكذا). ويستخدم مصطلح **الثقافة الفرعية** للإشارة إلى ثقافات الأقليات داخل ثقافة أكبر مسيطرة. كما يمكننا أيضاً أن نتكلم عن **الثقافة الشخصية** الخاصة بفرد واحد. وفى كل هذه الاستخدامات فإن المصطلح لا ينطبق على وحدة سكانية محدودة بل على نسق من الأفكار، والمعتقدات والسلوك التى يعزلها الأنثروبولوجي من أجل دراستها.

ثقافة شخصية *Personal Culture*

الانطباع الفردى عن **الثقافة** الخاصة بفرد معين. وقد بدأت الأنثروبولوجيا المعاصرة تدرك أهمية الثقافة الشخصية، حيث قام الدليل على أن **الإجماع** على **القيم**، وتماثل المعتقدات والمعارف، التى كانت تقول بها النظرية **الوظيفية** فى بادئ عهدها، ليست تصويراً دقيقاً لواقع الثقافة. لذلك يتعين علينا أن ندرس الجماعة البشرية ليس فى ضوء وجود ثقافة واحدة موحدة يشترك فيها كافة أفرادها، وإنما فى ضوء ما يتم من تفاعل **ومفاوضة** بين صور فردية كثيرة ومختلفة لتلك الثقافة.

الثقافة والشخصية
Culture and Personality

تعد **بندكت** Benedict رائدة فى مجال الدراسات الخاصة بالعلاقة بين الثقافة والشخصية، والتى بنت تنميطها للثقافات على أنماط سيكولوجية. وقد تأثرت بنيتشه فى المقابلة التى أجرتها بين كل من المزاج الديونيسى والمزاج الأبوللونى واللذان يمكن – فى رأيها – أن يميزا طبيعة الثقافات وطبيعة الأفراد أيضاً. وذهبت إلى أن الثقافات المتكاملة هى نتاج للانتقاء التاريخى للعادات **والقيم** لنمط الشخصية السائد. وقالت فى كتابها "أنماط الثقافة" (١٩٣٤) إن "الثقافة، مثلها مثل الفرد، عبارة عن نمط متسق من الفكر والفعل. وفى داخل كل ثقافة تظهر أغراض مميزة لها وتتجه عناصر سلوكية غير متجانسة إلى اتخاذ أشكال متطابقة أكثر فأكثر ... ولا يمكن فهم الشكل الذى تتخذه هذه الأفعال إلا من خلال فهم البواعث العاطفية والفكرية الرئيسية للمجتمع". وهكذا نظرت بندكت مثل مارجريت **ميد**، التى تبعتها فى تطوير هذا الاتجاه، إلى الثقافة بوصفها "تدويناً واسع النطاق للشخصية". ولهذا تعرضت هذه المدرسة لتيار كبير من الانتقادات، نظراً لاختزالها الثقافة إلى المستوى السيكولوجى. وأوضحت ميد فى مؤلفاتها التى أثرت تأثيراً كبيراً على الرأى العام الأمريكى أن التنوع الطبيعى فى الميول المزاجية الأساسية متماثلة على المستوى العالمي، غير أن كل ثقافة انتقت وشكلت عدداً محدوداً من الأشكال، وصاغت منها بعض الإمكانيات. من هذا كان يعتقد على سبيل المثال أن الأدوار الجنسية كانت تحدد ثقافياً وليس طبيعياً، ومن ثم يمكن أن تختلف عن النموذج

الذى كان مألوفاً فى المجتمع الأمريكى.

وقد تأثر تأكيد بندكت على **النمط الثقافى أو الأسلوب المميز** لكل ثقافة بالنظرية **الجشطالتية** أو **نظرية التشكيل** والتى أمدتها بالمماثلة بين الطبيعة الكلية للأنساق النفسية وتكاملها من ناحية، وتلك الطبيعة فى الأنساق الثقافية. أما **سابير** الذى كان مساعداً مهماً لبندكت، فقد تابع فيما بعد بالاشتراك مع ورف Whorf صياغة نظريته عن التشكيل المتفرد للغة والفكر فى كل ثقافة.

ونجد توجهاً آخر فى تفسير العلاقة بين الثقافة والشخصية مستمد من نظريات فرويد وغيرها من نظريات التحليل النفسى فى **الأنثروبولوجيا النفسية**. وفى الولايات المتحدة طور الطبيب النفسى كاردينر نظرية مهمة كانت بعيدة الأثر على دراسات الثقافة والشخصية، ذهب فيها إلى أن **الشخصية الأساسية** تؤدى دور الوسيط بين المؤسسات الأولية والثانوية فى المجتمع. وهكذا فإن خصائص الشخصية الأساسية التى تتشكل من خلال أنماط التنشئة الاجتماعية والمعيشة، تنعكس على المؤسسات الثانوية كالدين، والسياسية ... إلخ. وقد تبنى كل من لينتون (١٩٥٤) وديبوا Dubois هذه النظرية. وصاغ ديبوا مصطلح **الشخصية المنوالية** للإشارة إلى التعبيرات السلوكية الإحصائية للشخصية الأساسية.

ويظهر تأثير نظرية التحليل النفسى بجلاء فى دراسات الطابع القومى التى قام بها الأنثروبولوجيون، والتى شجع على إجرائها إلى حد كبير الرغبة فى الحصول على ميزة استراتيجية من خلال فهم دوافع واتجاهات الحلفاء والأعداء خلال الحرب العالمية الثانية. ومن الحالات الأخرى المعروفة دراسة بندكت للطابع القومى اليابانى "زهرة الكريزانتيم والسيف" (١٩٦٧) أو فى أعمال الأنثروبولوجي الإنجليزى جيوفرى جورر.

وقد أصبحت دراسات الثقافة والشخصية أقل انتشاراً فى الستينيات والسبعينيات، ويرجع ذلك إلى حد كبير إلى الانتقادات التى وجهت إلى نزعة الرد السيكولوجى(*) فى الأعمال التى أجريت فى العقود الثلاثة السابقة. وقد أشار نقاد هذا الاتجاه إلى عدم وجود اتساق عام فى نمط الشخصية داخل الثقافة، وأنه طالما أن الثقافة ذاتها يعاد بناؤها أو يتم تصورها ككيان مجرد من الواقع من سلسلة من مفردات السلوك والاتجاهات والقيم الفردية، يصبح زعم أن الثقافة تحدد الشخصية لا معنى له. وأكثر من هذا، فإن فكرة أن الأفراد يستدمجون (أى يهضمون) ثقافتهم قد أبرزت النظرة إلى كل ثقافة باعتبارها ذات كيان مستقل وطابع تاريخى فريد يحدد طبيعة أنماط الشخصية فى داخل حدوده (انظر: **الحتمية الثقافية، والنسبية الثقافية**).

وقد ظهرت مؤخراً مناهج أكثر دقة، تتناول مشكلة العلاقة بين الثقافة والشخصية وهى تدرك تعقد الشخصية الفردية وتطورها، كما تدرك الحاجة إلى وجود مناهج علمية لإجراء عمليات قياس ثقافى مقارن لأنماط الشخصية. ويتفق أغلب علماء

(*) الرد أو الاختزال وقد قدمنا تعريفاً مفصلاً له فى حاشية مادة **ما فوق العضوى** يرجى مراجعته. (المحرر)

الأنثروبولوجيا النفسية علـــى أن الشخـــصية الفردية هى نتاج لتركيب معقد من الإمكانات الخاصة بالنوع الإنسانى، والميول المزاجية الفردية، وخبراتنا الاجتماعية والثقافية. وإن كان هناك قدر من عدم الاتفاق حول مـــدى خضوع البناء الأساسى للشخصية الإنـــسانية "لبرنامج" عام أو بيولوجي وإلى أى مدى يتم تحديدها أو تعلمها ثقافياً.

وقد أدركت الاتجاهـــات الحديثـــة أيـــضاً حقيقة أن الفرد لا يعيد إنتاج نموذج لثقافتـــه فى شخصيته، وإنما يوجد تنوع كبيـــر فـــى أنماط الشخصية داخل الثقافة. وقد ذهب عالم الأنثروبولوجيـــا النفـــسية المـــشهور والاس (١٩٧٠) إلى أنه يتعين علينا النظـــر إلـــى الثقافة كميكانيزم يعمل على تنظـــيم التنـــوع الفردى ورسم معالمه فى ضوء سمات النسق الاجتماعى القائم. وقد كان لـــوالاس أيـــضاً فضل ريادة الاتجاه الذى يتناول بعض أنماط الأمراض العقلية المحددة ثقافيـــاً بوصـــفها ناتجة عن عدم التوازن الكيمـــائى الحيـــوى الراجع إلى النظام الغذائى وغيره.

انظر: **الأنثروبولوجيا النفسية**.

ثقافة فرعية ***Subculture***

ثقافة جماعة معينة تختلف جزئيـــاً عـــن الثقافة السائدة فى المجتمع الكبيـــر. وهـــى تتميز بتعارض منظم مع قيم الثقافة الـــسائدة التى قد تسميها **ثقافة مضادة**.

ثقافة الفقر ***Culture of Poverty***

نظرية تتناول حياة الشعوب الريفية فـــى البيئات الحضرية طورها أوســـكار **لـــويس** Lewis (انظـــر مؤلفيـــه ١٩٦١، ١٩٦٦). ويمكن مقارنتها بمفهوم **فوستر** Foster عن **الخير المحدود** فى المناطق الريفيـــة. وقـــد ذهب لويس إلى أن **الفقر** ليس مجرد حرمان اقتصادى وتفكك اجتمـــاعى، ولكنـــه يخلـــق أسلوب حياة يتميز باستراتيجية ونظام لهمـــا ملامح خاصة. وقد تطور مـــصطلح ثقافـــة الفقر بشكل خـــاص فـــى مواقـــف التغيـــر الاجتماعى السريع، والتحضر، والهزيمـــة، والاستعمار. ولكن ما أن يوجد حتى يكتسب قدراً ملحوظاً من الرســـوخ والاســـتقرار، إذ تنقله الأسرة من جيل إلى جيل. وتتكون ثقافة الفقر من خليط من العوامـــل الاقتـــصادية، والاجتماعية، والنفسية – الاجتماعية. ومـــن السمات الرئيسية التى حددها لـــويس لثقافـــة الفقر نقص مـــشاركة الفقـــراء فـــى الـــنظم الاجتماعية الرئيسية، ووجود أنماط خاصـــة للحياة العائلية بينهم، وللعلاقـــات الجنـــسية، وأساليب تنشئة الأطفال، وطائفة من اتجاهات اللامبالاة أو الاستسلام لـــواقعهم وحيـــاتهم المـــستقبلية. ونـــستطيع القـــول إن تحديـــد المـــصطلح عنـــد لـــويس يـــشوبه بعـــض الاضطراب، ويرجع ذلك إلى إخفاقـــه فـــى الفصل بين السمات التى تعد معايير إيجابيـــة وعوامل تدعم التنظيم (الاجتماعى)، وتلـــك التى تعد عوامل سلبية تؤدى إلـــى التفكـــك الاجتماعى، ومع ذلك مازال وصفه للحيـــاة العائلية ولمجتمع الفقراء يحظى بمكانة رفيعة فى الأنثروبولوجيا، وإن تعرضـــت نظريـــة ثقافة الفقر لهجوم قوى، خاصة ممن يـــرون أنها تنطوى علـــى دلالات سياســـية غيـــر مقبولة، عندما تقول إن الفقر يؤبد نفسه، وإنه

يرجع إلى اتجاهات معينة لا إلى أبنية اقتصادية سياسية.

ثقافة مادية Material Culture

تشمل الثقافة المادية مجموع رصيد **التكنولوجيا** والمصنوعات المادية لدى الجماعات البشرية، والتي تتضمن العناصر المرتبطة بأنشطة توفير المعاش، وكذلك العناصر التي أنتجها الإنسان لأغراض الزينة والفن والطقوس. وترتبط دراسة الثقافة المادية من ناحية **بعلم الآثار**، على أساس أن الشواهد المادية على وجود شعب معين غالباً ما تكون هي الشواهد الوحيدة المتاحة التي تشير إلى ثقافتهم. وترتبط دراسة الثقافة المادية من ناحية أخرى بأنثروبولوجيا **الفن، والموسيقى، والرقص، والرمزية، والشعائرية**، بالإضافة إلى أنثروبولوجيا الأنساق التكنولوجية.

ثقافة الماشية Cattle Culture

انظر: **البدو الرعاة.**

ثقافة مضادة Counter – Culture

ظاهرة تنمو في مواجهة المعايير والقيم التقليدية أو الخاصة بالأغلبية، وترتبط بمعايير وقيم المجتمع أو جماعة اجتماعية معينة. ولهذا تختلف الثقافة المضادة عن **الثقافة الفرعية** التي ليست سوى تنويعة من الثقافة السائدة، ولكنها ليست بالضرورة في تناقض ظاهر معها. لقد استخدم المصطلح في الإشارة إلى "ثقافات الشباب" في المجتمع الصناعي كما يمكن أن ترتبط بأنواع معينة من الأعراف.

ثلة، زمرة Clique

جماعة مصلحة غير رسمية نسبياً وغير معترف بها على نحو صريح. ومن الممكن أن تتكون هذه الجماعة في أي مستوى من مستويات **التفاعل الاجتماعي** أو داخل أي تنظيم. وهي تنشأ لرعاية مصالح أعضائها أو لحماية سيطرتهم على مواردهم المحدودة. وتتضمن دراسة بناء **شبكات** العلاقات في **الأنثروبولوجيا السياسية ونظرية الفعل** دراسة جماعات المصلحة المستترة هذه وأداءها لوظائفها.

ثنائي Dyad

علاقة شخصية تربط بين **فاعلين**. يعد تحليل الثنائيات والكيفية التي تتوحد وتتشعب من خلالها داخل النسق الاجتماعي محور دراسة **الشبكات** الاجتماعية.

ثنائي (ذو جانبين) Bilateral

القرابة الثنائية هي تلك التي تعترف بوجود علاقات عبر خطي الذكور والإناث.

انظر: **الأقارب.**

ثنائية Dichotomy

الانقسام إلى طبقتين.

انظر: **التعارض الثنائي، الثنائية.**

ثنائية Dualism

تتخذ الثنائية كمبدأ عام أشكالاً مختلفة، فهي كمصطلح تعني إما تصوراً شاملاً يقسم العالم إلى فئتين كبيرتين (مثل الثنائية الصينية Yin, Yang) أو **قاعدتين** أو **تعارضين ثنائيين**، أو في الأنساق الاجتماعية **لاتحاد العشائر**، و ما يطلق عليه **التنظيم الثنائي**. وعلى الرغم من

عالمية الثنائية كسمة لأنساق **التصنيف** البشرية، فمازالت موضوع جدل لأنها لم تستطع أن تترجم بصورة مباشرة إلى أساس للتنظيم الاجتماعى.

الثنائية اللغوية *Bilingualism*

تشير إلى وجود لغتين أو أكثر (كقاعدة تندرج التعددية اللغوية ضمن المفهوم العام: الثنائية اللغوية) داخل القدرة اللغوية للفرد أو لمجتمع بعينه. ومن الصعب تحديد الحدود بين اللغات أو **الجماعات الكلامية** "المجتمعات اللغوية"، مثلها فى ذلك مثل الحدود بين **المجتمعات أو الثقافات**، كما أن الثنائية اللغوية ظاهرة شائعة وعلى درجة عالية من التعقيد أدت باللغويين إلى مراجعة كثير من مفاهيمهم التقليدية عن اكتساب اللغة واستخدامها. وتتحدد أهمية الثنائية اللغوية بالنسبة للدراسة الأنثروبولوجية فى ضوء الطريقة التى تعمل بها اللغة كتعبير عن الهوية الثقافية والإثنية، وكوسيلة لفرض ثقافة مسيطرة أو كتعبير عن علاقات سيطرة سياسية واجتماعية. فاللغة يمكن أن تستخدم كوسيلة لفرض ثقافة قومية مسيطرة، كما هو الحال فى كثير من النظم التعليمية فى الدول المتقدمة ودول العالم الثالث التى فشلت فى أن تأخذ فى اعتبارها اللغات المحلية والإقليمية، وحاولت أن تفرض – بدلاً من ذلك – لغة قومية واحدة ومناهج تعليمية واحدة. وفى هذه الظروف تكون البرامج التعليمية المعتمدة على الثنائية اللغوية محط اهتمام المعارضة السياسية والنقاش السياسى، طالما أنها تمثل محاولة لإدماج الحاجات والأنساق التعبيرية المحلية فى نظام التعليم الرسمى. ومن ناحية أخرى نجد أن استخدام اللغة يمكن أن يكون محصوراً فى فئة معينة. كما يحدث فى حالة فرض قيود على تحدث لغة الصفوة أو اللغات القومية وذلك لحجب الفرصة أمام آخرين للوصول إلى القوة. وبهذه الطريقة فإن برامج التعليم المعتمدة على الثنائية اللغوية يمكن أن تسقط فى فخ تكريس الهامشية، إذا لم تسمح للسكان المحليين بقدر كاف من التعليم بلغة الجماعة المسيطرة.

ثورة *Revolution*

مصطلح ذو معان عدة، ولكنها مرتبطة ببعضها البعض، وهو يستخدم أحياناً للإشارة إلى تدمير إحدى الجماعات الحاكمة بواسطة جماعة أخرى. وإن كان هذا الحدث يسمى فى الغالب انقلاباً، إذ أن الثورة تطلق عادة على الوقائع التاريخية التى يتم فيها القضاء على نظام سياسى، وليس فقط تدمير جماعة أو **صفوة** حاكمة. أما المعنى الثالث للثورة فهو إحداث تغييرات جذرية فى النظم الاقتصادى والسياسى والاجتماعى، سواء كانت تلك التغييرات مصحوبة بثورة بالمعنى الأدق للكلمة أو داخلة فى إطار ثورة. وهكذا نتحدث عن ثورة العصر الحجرى الحديث لنعنى بها تبنى **الزراعة** وما أحدثته الزراعة من تغييرات عميقة فى التنظيم الاجتماعى والثقافى الإنسانى. كما نطلق مصطلح "ثورة" على عصور و مراحل أخرى انطوت على حدوث تغيرات ثقافية اجتماعية جذرية مركبة، مثل: الثورة الصناعية، والثورة الثقافية ... إلخ.

وقد بلغت دراسة الثورات ودراسة مفهوم

الثورة أنضج مستوى لها فى إطار الفكر **الماركسى** (انظر: **الأنثروبولوجيا الماركسية**). ويرى ماركس أن السمة **الأساسية** أو الحاسمة للثورة هى التحول من **أحد أنماط الإنتاج إلى نمط آخر**. ويتم التعبير **عن** هذا التحول فى المجتمعات الطبقية فى **انتقال** السيطرة على **وسائل الإنتاج** من طبقة **اجتماعية** إلى طبقة أخرى، وهى عملية **تتطلب** عملاً سياسياً منظماً يستهدف إحداث **هذا** التحول ضد إرادة الجماعة الحاكمة **آنذاك**. وطبقاً للفهم **المادى** للتاريخ فى **الماركسية**، فإن الثورات تكون أمراً حتمياً، **لأنها** ثمرة من ثمرات الاتجاه العام **لقوى الإنتاج** نحو التطور وتجاوز **علاقات الإنتاج القائمة**. وهكذا يتعين استبدال الطبقة الحاكمة، **التى** تمثل تنظيماً اجتماعياً كان ملائماً **لمرحلة** سابقة من مراحل تطور قوى **الإنتاج**، استبدالها بنظام جديد يأخذ بزمام **الأمور** ويمثل التنظيم الاجتماعى الملائم **لمرحلة** جديدة من علاقات الإنتاج التى **كرستها** وأسست لها قوى الإنتاج الجديدة. **وكانت** أكثر الثورات استئثاراً باهتمام **ماركس** الثورة الاشتراكية، التى رأى أنها **قادمة** لا محالة، لأن الطبيعة الاشتراكية **للإنتاج** الصناعى جعلت الملكية الخاصة **لوسائل** الإنتاج نوعاً من المفارقة التاريخية. **وفى** رأى ماركس أن الاستقطاب المتزايد **للطبقات** الاجتماعية (العمل ورأس المال) فى **ظل** النظام الرأسمالى سوف يؤدى إلى تفاقم **البؤس** بين البروليتاريا، ويبلغ مدى تجد فيه **هذه** الطبقة "أنه ليس هناك ما تفقده غير **القيود**" فتثور وتحدث التحول الضرورى والانتقال من الملكية الخاصة إلى الملكية الاشتراكية لوسائل الإنتاج.

ونؤكد هنا أن وصف ماركس للعملية الثورية، وكذلك المناقشات والتفسيرات المتباينة التى أثارها هذا الوصف سواء بين المؤرخين والعلماء الاجتماعيين الماركسيين أو غير الماركسيين تتسم بقدر هائل من التعقيد. ومن أبرز نقاط الجدل الذى دار: نظرية الاستقطاب الطبقى المتنامى، والطبيعة البروليتارية للثورة، والنزعة الحتمية التاريخية الكامنة فى تحليل ماركس. وقد علق بعض الدارسين بالقول بأن الثورات لا تحدث فى لحظات الفقر الشديد أو البالغ، حيث تكون الجماهير سلبية سياسياً بالفعل. وإنما تحدث الثورات فى فترات التحسن الاقتصادى والاجتماعى العام. ولذلك يعد من العوامل الهامة فى تنمية القدرات الثورية عجز النظام الاقتصادى عن الوفاء بتوقعات أفراده أو بعضهم وحلمهم بالنمو والازدهار. كما قيل فى نفس هذا الاتجاه أن الثورات الحديثة لم تكن جميعها ثورات بروليتارية، وأن ماركس قد قلل من قيمة الإمكانيات الثورية **للفلاحين**، ومن قيمة الدور الذى تلعبه قطاعات معينة من البرجوازية فى تنظيم الحركات الثورية وتوجيهها. كما ثار جدل هام هائل داخل إطار الفكر السياسى والاجتماعى الماركسى حول دلالات الحتمية التاريخية عند ماركس ونظريته فى حتمية الثورة. ونرى أن الجانب الأكبر من هذا الجدل يرجع إلى نوع من الخلط أو العجز الواضح عن التمييز بين الثورة بمعنى الحركة السياسية أو اللحظة السياسية،

والثورة بمعنى التحول الاجتماعى. فكثير من اللحظات الثورية التى شهدها التاريخ لا تمثل فى الحقيقة ثورات بالمعنى الأعمق للمفهوم كتحول اجتماعى أو نقلة فى السيطرة على وسائل الإنتاج من يد طبقة اجتماعية إلى يد طبقة أخرى. وسواء كنا نفسر ذلك بأنه دليل على أن الثورة تمثل **حركة إحيائية** أو تعنى مفهوماً يوتوبياً (خيالياً) لا يمكن أن يتحقق فى الواقع، أو كنا نعده دليلاً على ضرورة الاستمرار فى **الممارسة** الثورية، إلى أن تتوفر الشروط اللازمة لحدوث التحول الاجتماعى والاقتصادى؛ سواء كنا نعنى هذا أو ذاك فإنه يعتمد على الفلسفة السياسية التى ننطلق منها، وعلى قبولنا أو رفضنا للنظرية المادية فى فهم التاريخ.

وبالنسبة للعالم الثالث يتعين النظر إلى الاقتصاد السياسى للثورات فى ضوء علاقات السيطرة **والتبعية** فى مرحلة **الاستعمار** وما بعد الاستعمار والتى أصبحت فى بؤرة اهتمام الأنثروبولوجيا المعاصرة. لقد أدخلت بلاد العالم الثالث إلى غمار نظام للتبعية الدولية يتصف بالشمول والتعقيد البالغ، ويفسره بعض الكتاب بأنه مظهر من مظاهر **النظام العالمى** الواحد، بينما يعده البعض ثمرة من ثمرات **تمفصل أنماط الإنتاج** حيث تعمد الاقتصاديات الرأسمالية فى الدول المتقدمة إلى توسيع مجال سيطرتها على مجتمعات العالم الثالث التى مازالت تعيش مرحلة ما قبل الرأسمالية. وإذا كان تفسير الثورات فى سياق التاريخ القومى والعلاقات الطبقية داخل البلد الواحد يتسم بالتعقيد، فإن تفسيرها فى ضوء التفاعل بين القوى السياسية والاقتصادية العالمية يبلغ أضعاف ذلك من التعقيد. إن اللغة الخطابية للتحرر الوطنى فى ثورات العالم الثالث قد تستخدم فى بعض الأحيان لتحجب ما يمكن أن نسميه ببساطة استبدال الصفوة بصفوة أخرى، أما قوة التحولات الداخلية أو تغيير القوى المتحكمة فى وسائل الإنتاج، فقد تكون قليلة الأهمية بالقياس إلى الحركات التى تتم فى السوق العالمى أو التغيير الذى يحدث فى السيطرة السياسية والاقتصادية التى تحظى بها الدول العظمى على المستوى الدولى.

ثورة ثقافية ***Cultural Revolution***

هى **ثورة** فى الوعى غالباً ما تصاحب الثورة الاجتماعية – الاقتصادية. ويستخدم المصطلح فى الغالب الأعم لوصف العملية التى شهدتها الصين عامى ١٩٦٧-١٩٦٨. وكانت تستهدف تحقيق تحولات إيديولوجية وذاتية كانت تعد ضرورية لنمو المجتمع الاشتراكى. ولقد مثلت فكرة الثورة الثقافية تحدياً بارزاً للنظرية الماركسية وعقيدتها الأساسية وهى أن **البناء التحتى** هو الذى يتحكم فى **البناء الفوقى** وليس العكس.

انظر: **سيطرة، النظرية النقدية**.

الثورة الخضراء ***Green Revolution***

يقصد بها سلسلة من التجديدات التكنولوجية التى تتيح زيادة إنتاجية محاصيل الحبوب من شتى النباتات. ويلاحظ أن التكلفة العالية لتكنولوجيا الثورة الخضراء أدت – للمفارقة – إلى المزيد من إفقار المجتمعات الريفية والقروية فى بلاد العالم الثالث بدلاً من إثرائها. انظر: **التجارة الزراعية، التنمية**.

ج

الجدارة والأداء *Competence and Performance*

فى **علوم اللغة** ثمة تمييز بين الجدارة اللغوية أو دراية المتحدث (التى قد لا يكون واعياً بها) باللغة التى يعتمد عليها فى التحاور أو فهم الحوار من ناحية، وبين الأداء اللغوى الذى يمثل سلوكاً واقعياً فى الكلام قابل للملاحظة من ناحية أخرى. وهذا التمييز المهم فى إطار اللغويات البنائية يمكن تطبيقه على الثقافة بأسلوب مماثل. عندئذ يمكن التمييز بين الجدارة الثقافية التى تشير فى هذه الحالة إلى نسق المعرفة أو النماذج الثقافية المتاحة للفرد، وبين الأداء الثقافى الذى يشير إلى الفرد القابل للملاحظة.

الجدل *Dialectic*

الجدل فى الفلسفة منهج فى التفكير يتقدم من خلال الحلول المتعاقبة للمتناقضات. استخدم اليونانيون القدماء هذا المصطلح للإشارة لعملية السؤال والإجابة التى تتيح لنا الوصول إلى الحقيقة. وفى الفلسفة الحديثة – وبعض فروع العلم الأخرى – يدين مدلول المصطلح بالكثير لاسهامات **هيجل**، الذى طبق المبدأ الجدلى ليس فقط على الفكر، وإنما على الوقائع التاريخية أيضاً. وفى رأى هيجل أن عملية التناقض وتطور الفكر هى التى تشكل عملية التاريخ. ففى الفكر – وبالتالى فى الواقع – نجد أن كل مفهوم أو ظاهرة تولد نقيضها، ثم يتولد من الظاهرة ونقيضها فكرة ثالثة جديدة هى التى تحل هذا التناقض، وهذا بدوره يولد تناقضاً جديداً. فهيجل فى اتجاهه المثالى فى فلسفة التاريخ يرى أن تطور الفكر هو الذى يحدد تطور المجتمع البشرى. وقد تبنى ماركس المنهج الجدلى عند هيجل، ولكنه رفض النظرية المثالية للتاريخ لصالح النظرية **المادية**.

جرح أسفل القضيب *Subincision*

قطع القضيب على طول الناحية السفلى. وقد يظهر هذا الشكل من أشكال بتر العضو التناسلى مع **الختان** أو يوجد وحده. انظر مادة: **تكريس**.

جريمة *Crime*

خرق للقانون يجلب الجزاء، وهى تختلف عن الأنواع الأخرى من انتهاك **المعايير** أو خرق **العادات الاجتماعية**، لأنها تشتمل على عملية اجتماعية رسمية لمعاملة المجرم وعقابه (انظر: **محكمة**). وتعريف ما يعد جريمة مسألة سياسية، لأن هذا التعريف يستند إلى السلطة السياسية عن طريق مؤسساتها القانونية. ويمكن التمييز بين فئتين متسعتين من الجرائم: تلك التى يرتكب فيها عضو واحد فى المجتمع اعتداء على عضو آخر (جرائم الممتلكات أو الجرائم ضد الأشخاص)، وتلك التى لا يوجد فيها ضحية محددة. وقد يكون النوع الثانى جرائم ضد أخلاقيات أو عادات المجتمع، أو جرائم ذات

طبيعة سياسية تكون فيها "الضحية" هي الدولة أو السلطة السياسية المسيطرة. إن العمليات والضغوط الاجتماعية والسياسية التي تسبب تلك الأنواع المختلفة من الجرائم وتخلق أنماطاً مختلفة من المجرمين كانت موضوعاً لعديد من دراسات علم الاجتماع القانوني وعلم اجتماع الانحراف، ولكنها لم تستأثر حتى الآن باهتمام كبير، وإن جذبت اهتماماً ضئيلاً من الاتجاه الثقافي المقارن في الأنثروبولوجيا. انظر: **الأنثروبولوجيا القانونية**.

جزاء *Sanction*

ردود الأفعال (سواء السلبية أو الإيجابية) التي تظهرها الجماعة الاجتماعية تجاه سلوك أعضائها. وتأخذ الجزاءات السلبية شكل العقوبات والتحذيرات وصور الحرمان وغيرها. وقد تكون أحياناً منظمة ومقننة أو غير رسمية وعامة. أما الجزاءات الإيجابية فتشمل المكافآت باختلاف أنواعها كالهيبة، أو المكافآت والمزايا المادية. انظر: **الأنثروبولوجيا القانونية**، **الضبط الاجتماعي**.

جلوكمان، ماكس (١٩١١-١٩٧٥) *Gluckman, Max*

عالم أنثروبولوجيا اجتماعية بريطاني قدم إسهامات مهمة في ميادين الأنثروبولوجيا الأفريقية، و**الأنثروبولوجيا القانونية** ودراسة **الشعائر**. وكثيراً ما يربط المؤلفون بين جلوكمان والمدرسة **الوظيفية** أو **البنائية الوظيفية** في الأنثروبولوجيا الاجتماعية البريطانية، وإن كانت توجد في الحقيقة صور عديدة للتضارب بين نظرياته ونظريات **فورتس** أو غيره من الأنثروبولوجيين الذين يعتبرون من أركان المدرسة الوظيفية. فقد تبنى جلوكمان اتجاهاً ماركسياً كان يؤكد من خلاله على وجود الصراع داخل الأبنية الاجتماعية، في مقابل تأكيد النظرية الوظيفية على الإجماع والتقاء المعايير. ومع ذلك فربما يرى الكثيرون أن جلوكمان قد أدخل بعض التعديلات على النموذج الوظيفي، ولكنه لم يعارضه معارضة جذرية، حيث نراه - على سبيل المثال - في دراساته عن **التمرد الطقوسي** وتسوية الصراعات يميل إلى القول بأن التعبيرات الشعائرية عن الصراع من شأنها أن تؤدي في النهاية إلى تدعيم البناء الاجتماعي القائم. ومن مؤلفاته الرئيسية: "مقالات عن أرض اللوزي Lozi والملْكية الملَكية (ملكية الملك)" (١٩٤٣) "وطقوس التمرد في جنوب شرق أفريقيا (١٩٥٤)، و"العادة الاجتماعية والصراع في أفريقيا" (١٩٥٥)، وأشرف على تحرير: "مقالات عن طقوس العلاقات الاجتماعية (١٩٦٢)، و"النظام والتمرد عند القبائل الأفريقية" (١٩٦٣)، و"السياسة والقانون والدين في المجتمع القبلي" (١٩٦٥).

جماعات الصفوة *Elites*

جماعات الصفوة عبارة عن مجموعة من الأشخاص المتميزين أو أصحاب السلطة. وتوجد هذه الجماعات في العديد من السياقات الاجتماعية المختلفة وعلى مختلف مستويات التحليل. فقد نصف جماعة حاكمة

ككل بأنها صفوة، فى حين قد نصف – على مستوى آخر من التحليل – جماعة تضم أشخاصاً أكثر سلطة داخل هذه الجماعة بأنها صفوة. ففى الفلسفة السياسية وعلم الاجتماع، بذلت عدة محاولات لصياغة نظريات للتنظيم السياسى والاجتماعى باستخدام مفهوم الصفوة أساساً. وهى نظريات مثيرة للجدل فى مضامينها السياسية، وكانت تتعارض صراحة أو ضمناً مع النظرية الماركسية ومع التحليل الطبقى ومع الفلسفة السياسية الديموقراطية أيضاً. فبعض هذه النظريات تعتبر جماعات الصفوة أمراً مرغوباً فيه، وذلك بسبب مزاياها الوظيفية التى يفترض أنها تحققها للمجتمع ككل، لأنها تمنح سلطة ومزايا خاصة لجماعة مدربة أو معدة بصورة خاصة. بينما تعتبر نظريات أخرى أن تركيز السلطة فى أيدى عدد قليل من الأفراد أمر حتمى، بسبب صفاتهم الشخصية المتميزة أو بسبب قدرتهم على تنظيم أنفسهم فى جماعة حاكمة، فى حين هناك نظريات لازالت تهاجم عملية تكوين الصفوة. ولكى نفهم عمل جماعة الصفوة فى المجتمع، يجب أن نجمع بين تحليل **الشبكات** وتحليل الأبنية الطبقية والنظم العامة **للتدرج الطبقى الاجتماعى** والسياسى. حيث تتكون جماعات الصفوة وتعمل داخل المجال الاجتماعى والسياسى الذى يتيحه لها المجتمع. وبينما نعترف بالاتجاه العام لجماعات السلطة نحو التبلور فى ظروف معينة، فإنه يجب تفسير هذا الاتجاه فى سياق بنائى طبقى معين أو نظام سياسى محدد. انظر: **الأنثروبولوجيا السياسية**.

جماعة اجتماعية *Social Group*

انظر: **جماعة**.

جماعة انتساب ثنائى ترجع للأسلاف
Ramage

جماعة انتساب ثنائى تبرز علاقتها بالأسلاف، وهو التعريف الذى صاغه ميردوك. انظر: **التسلسل القرابى غير الخطى**.

جماعة الرفاق *Peer Group*

مجموعة من الأشخاص الذين يعدون متساوين من ناحية بعض السمات المميزة كالعمر، أو المكانة المهنية. ونجد فى التفاعل داخل جماعات الرفاق أن علاقات السيطرة، والمساواة، واتخاذ القرار وغيرها يجرى تحديدها أو التفاوض بشأنها بمعرفة الرفاق أعضاء الجماعة أنفسهم. كما أن جماعات الرفاق تطور بعض المعايير والجزاءات التى تؤثر على سلوك أعضائها أو تنظمه.

الجماعة السلالية *Ethnic Group*

يشير إلى أية جماعة من الناس يعزلون أنفسهم عن الجماعات الأخرى التى يتعاملون أو يتواجدون معها، عن طريق معيار أو معايير مميزة قد تكون لغوية أو عرقية أو ثقافية. وهكذا نجد أن هذا التعبير فضفاض للغاية، حيث يستخدم ليشمل **الطبقات** الاجتماعية بالإضافة إلى جماعات الأقليات القومية أو العرقية فى المجتمعات الحضرية والصناعية، كما يستخدم لوصف التجمعات الثقافية والاجتماعية المختلفة داخل

المجتمعات الأصلية. وهكذا يشمل مفهوم الجماعة السلالية معايير اجتماعية وثقافية. وتركز دراسة **الإثنية** أساساً على تفاعل العملية الثقافية والاجتماعية فى تحديد هوية هذه الجماعات والتفاعل بينها.

جماعة قرابية *Kin Group*

جماعة اجتماعية تتحدد العضوية فيها بناء على علاقات **القرابة**.

جماعة كلامية *Speech Community*

جماعة من الأشخاص الذين يشتركون معاً فى نظام أو نظم رمزية (شفرية) للاتصال، وفى مجموعة القواعد الخاصة بكيفية تطبيق هذه النظم. وليس معنى هذا أن تكون هذه الجماعة أحادية اللغة بالضرورة، وإنما قد تمتلك عدداً من اللغات أو متغيراتها (كاللهجات أو النظم الرمزية) التى يوجد اتفاق عام حول المناسبات الملائمة لاستخدامها، وأشكال هذا الاستخدام. ومثل هذه الجماعة الكلامية قد لا يكون من الميسور تحديدها والتعرف عليها واقعيا، لأنها مثل مفهوم **الثقافة** أو **المجتمع** قد تكون مفروضة بشكل تحكمى على النسق الواقعى، حيث تتقاطع خطوط الاتصال مع الحدود التى نرسمها لهذا الغرض.

جماعة مشتركة *Corporate Group*

جماعة اجتماعية تمتلك ثروة أو موارد كبيرة وتتحكم فيها. ولهذا تعرف الجماعة المشتركة، كما ذهب إلى ذلك **مين** Maine، بأنها مجموعة من الأشخاص الذين يشتركون فى حقوق ملكية أو "ثروة" عبر فترات زمنية طويلة. أما **فيبر** فقد ذهب إلى أن "الاشتراك" يعد وظيفة للتوزيع والعلاقة **بالسلطة** داخل الجماعة. أما الجماعة المشتركة من الناحيتين القانونية والإدارية، فهى الجماعة التى تعد فرداً واحداً فيما يتصل بالحقوق والمسئوليات والوظائف المرتبطة بملكيتها أو ثروتها المشتركة. وهكذا تكون الجماعة القرابية المشتركة عبارة عن جماعة قرابية ذات وظائف اقتصادية ومتصلة بحيازة الثروة. أما جماعة **الانحدار القرابى المشترك** فهى الجماعة التى تقوم فضلاً عما سبق بنقل تلك الحقوق والوظائف عبر الزمن وفقاً لنظام معين لتسلسل النسب. وتعرف الجماعة فى الأنثروبولوجيا بأنها "مشتركة" ليس فقط تبعاً لأشكال الثروة كالأرض أو السلع الاقتصادية، وإنما كذلك على أساس ملكية ذات طبيعة طقوسية، أو دينية أو سياسية (كالأسماء، والإجراءات والامتيازات والوظائف الطقوسية ... إلخ). لقد أولت الأنثروبولوجيا **البنائية الوظيفية ونظرية الانتساب**، اهتماماً كبيراً لجماعات القرابة المشتركة، واعتبرتها الأساس الذى يرتكز عليه النظام القانونى والتنظيم الاجتماعى السياسى فى غالبية المجتمعات السابقة على وجود الدولة. ولكن **نظرية الفعل فى الأنثروبولوجيا السياسية** قد فقدت هذا الاهتمام بالجماعات المشتركة، وكشفت الدراسات الحديثة للقرابة إلى حد ما، حيث اتضح وجود أنماط أخرى من الجماعات والعلاقات التى تعد عوامل هامة مؤثرة فى التنظيم الاجتماعى.

الجماعة المنزلية Domestic Group

شاع استخدام مصطلح الجماعة المنزلية في الأنثروبولوجيا، نتيجة الصعوبات العديدة التي واجهت محاولة تحديد المفهومات البديلة مثل **الأسرة ووحدة المعيشة** باعتبارها تشير إلى وحدات أساسية في المجتمع. وقد فضل كثير من الكتاب استخدام المصطلح الأكثر عمومية وحياداً وهو "منزلى"، على الرغم من أن محاولة تعريف هذا المصطلح، أو تحديد الملامح البنائية والوظيفية المميزة للوحدة المنزلية قد واجهتها نفس الصعوبات.

يرتبط تعريف "نطاق المنزلية" بتحديد مجموعتين من الوظائف الأساسية. المجموعة الأولى تتعلق بالحصول على الطعام وإعداده واستهلاكه، أما المجموعة الثانية فتتمثل في إنجاب الأطفال ورعايتهم وتنشئتهم.

وصححت دراسات الأنثروبولوجيا النقدية هذا المفهوم أن هناك العديد من المؤسسات "غير المنزلية" التي تتداخل فعلاً في أداء هذه الوظائف الرئيسية، وهذا يعني أن الجماعة المنزلية نفسها تمارس وظائف سياسية واقتصادية هامة في نطاق المجتمع الأكبر. وفي الواقع يستخدم هذا المصطلح عادة كمرادف لوحدة المعيشة، على الرغم من أن "وحدة المعيشة" – بصورتها التقليدية – لا توجد في كل المجتمعات، كما أن الوظائف المنزلية السابقة تتباين طرق توزيعها على النظم الاجتماعية القائمة في كل ثقافة. وربما كان من الأفيد أن نركز على العلاقات المنزلية أو الوظائف المنزلية بدلاً من التركيز على الجماعات المنزلية ذاتها.

وفي رأى **فورتس** أن العديد من الأنثروبولوجيين قد استفادوا من التعارض بين مفهومات المجال "المنزلى" والمجال السياسى أو **القانونى**. وغالباً ما يرتبط هذا بالتعارض بين أدوار الرجال والنساء، ولو أن هذا التعارض قد يكون أمراً مصطنعاً، ناشئاً عن تصور إيديولوجى معين للأدوار الجنسية، أكثر من كونه ناشئاً عن واقع التنظيم الاجتماعى، وإلا قادنا ذلك إلى إهمال تحليل العلاقات والوظائف الهامة التى تكمن وراء الوضع التقليدى للمرأة بحصرها داخل الإطار المنزلى، ووضع الرجل داخل الإطار العام.

يتم تحليل أوجه التباين فى تنظيم الجماعة المنزلية داخل المجتمع الواحد على أنها نتاج **لدورة نمو** الجماعة المنزلية. ولكن هذا النموذج لا يفسر احتمال أن تؤدى العمليات الديموجرافية والتاريخية الاجتماعية إلى إحداث تغيرات فى أبنية الجماعات المنزلية بمرور الوقت. فكثيراً ما فسر الدارسون تلك التغيرات على أنها ثمرة للتغيرات فى العلاقات والأنساق الاقتصادية، ولهذا يضع الكثير من الكتاب فى اعتبارهم وسائل نقل الملكية والتحكم فيها، باعتبارها عوامل فعالة فى بناء الجماعات المنزلية. ومن أبرز النظريات فى هذا المجال نظرية جودى J.Goody (١٩٧٦) التى ربط فيها بين مجموعة من العوامل التى تتمثل فى **مدفوعات الزواج**، وجماعات الانتماء القرابى، و**مصطلحات القرابة**، وتنظيم الجماعة المنزلية، وبين الأشكال المتغيرة لعملية انتقال الملكية. فقد قارن بين شراء

المهر والدوطة كشكلين من أشكال التعامل الزواجى، وبين إعادة توزيع الملكية، وما يترتب على ذلك من نتائج بالنسبة لعلاقات القرابة والتنظيم المنزلى لمثل هذه الأشكال. فعلى سبيل المثال يقترح جودى وجود علاقة بين نظم الدوطة والقرابة الثنائية (ذات الجانبين) **والزواج الأحادى** وبين المهر والقرابة فى خط واحد، **والزواج التعددى**. وقد أثارت مقولة جودى الكثير من الجدل، وحفزت إلى تقديم شواهد إثنوجرافية تناقض النظرية، أو تدعو إلى تدقيق النظرية.

وفيما عدا انتقال الملكية، فإن متطلبات العمل غالباً ما تعد عوامل محددة للتنظيم المنزلى. لذلك حاول العديد من كتاب الإيكولوجيا الثقافية أن يكتشفوا الانتظامات فى تنظيم الجماعة المنزلية التى تفرضها قيود تكنولوجية وبيئية معينة. وعلى أية حال لابد أن ندرك أن الإنتاج يتم تنظيمه اجتماعياً، وأن علاقات العمل توجد على نطاق اجتماعى شامل، وليس داخل وحدة المعيشة وحدها. (انظر: **نمط الإنتاج المنزلى**).

وأخيراً فإن أهمية تحالف الزواج تعد عاملاً هاماً فى خلق الجماعات المنزلية وتحديد طبيعتها، فتحالف الزواج علاقة سياسية تسمح لنا أن نربط دراسة الجماعات المنزلية بتحليل علاقات القوة السياسية داخل المجتمع ككل.

جمال *Beauty*

انظر: **علم الجمال**.

الجمع، جمع الطعام *Gathering*

جمع الطعام استراتيجية لمعاش الكفاف تقوم على جمع الموارد الغذائية البرية أى التى تنمو بفعل الطبيعة كالنباتات، والبيض. والحيوانات الصغيرة. والمعروف أن المجتمعات التى تعتمد على **الصيد والجمع** اعتماداً كاملاً أصبحت نادرة نسبياً فى أيامنا هذه. وسبب ذلك أن أساليب **الزراعة** بأنواعها المختلفة إما أنها انتشرت فى كل مكان، أو فرضت فرضاً فى كثير من مناطق العالم. ومع ذلك مازلنا نجد أن هناك بعض المناطق، مثل حوض نهر الأمازون، مازال الصيد والجمع يمثلان لدى غالبية السكان الأصليين عناصر مهمة للمعاش إلى جانب **فلاحة البساتين**، كما نجد أن هناك جماعات أكثر انعزالاً مازالت تعيش إما على الصيد أو على الجمع وحده. وقد ظهرت فى سياق المناقشات حول مجتمعات الصيد والجمع بعض الآراء التى لفتت النظر إلى التأكيد المفرط على الأهمية الاجتماعية والرمزية والغذائية للصيد، الذى هو نشاط يقوم به الذكور أساساً، والإشارة الباهتة إلى نشاط جمع الطعام الذى يعد نشاطاً تقوم به الإناث أساساً. ويوضح هؤلاء النقاد أنه فى مجتمعات الصيد تتولى أنشطة الجمع التى تضطلع بها النساء توفير نسبة كبيرة من الطعام المستهلك، وإن كانت الهيبة التى يحظى بها هذا النشاط منخفضة بالقياس إلى الهيبة التى تحظى بها عمليات الصيد التى يضطلع بها الرجال، وقد أوضح الكتاب الذين يؤكدون أهمية الموارد البروتينية فى مجتمعات الصيد والجمع باعتبارها هى العوامل المسئولة عن توزيع السكان وكثافتهم، أوضحوا أن الهيبة الرفيعة التى

تضفى على عملية الصيد تعكس الأهمية الأكبر للبروتين الحيوانى بالمقارنة إلى المواد الكاربوهيدراتية (النشويات والسكريات) التى تميز أساس المواد الغذائية التى يتم جمعها. كما قيل إن الصيد كثيراً ما ينطوى على مخاطر، وإنه أقل روتينية، وأقل ضماناً من الجمع. ومن هنا قيل أيضاً إنه يستأثر بمزيد من الهيبة والأهمية الرمزية أو السحرية. انظر: **نوع**.

جمع الطعام *Foraging*

مصطلح معادل لمصطلح **الجمع** الذى يدل على أنشطة أو استراتيجيات البحث عن الطعام عند الإنسان وعند الحيوان أيضاً.

جمعية، رابطة *Sodality*

أنماط من الروابط (انظر: **رابطة**) التى تقوم لأداء وظيفة معينة أو خدمة غرض بذات، فتتضمن تجمعات مثل **طبقات العمر**، والجمعيات السرية، والاتحادات (الروابط أو الجمعيات) المهنية.

جنائزى *Funeral*

انظر: **الشعائر الجنائزية**.

جنس ونوع *Sex and Gender*

انظر: **نوع**.

الجنسية المثالية *Homosexuality*

تعد الجنسية المثلية، أو السلوك الجنسى بين أشخاص من نفس النوع، ظاهرة موجودة على مستوى العالم، لكنها تخضع لتنوعات هائلة سواء فى مدى حدوثها، أو فى الطريقة التى ينظر من خلالها المجتمع والثقافة إلى الممارسات أو العلاقات الجنسية المثلية. ولقد ركزت الدراسات الأنثروبولوجية القليلة حول هذا الموضوع، على الجنسية المثلية بين الذكور، ولم تهتم بالجنسية المثلية بين الإناث، كما ركزت بشكل خاص على الجنسية المثلية التى تتخذ الطابع الطقوسى، والتى تعد ملمحاً من ملامح طقوس **التكريس** فى بعض المجتمعات. ومع ذلك يجب أن نفرق بين الممارسات الخاصة بالجنسية المثلية ذات الطابع الطقوسى، وتلك التى تتسم بأفعال ذات طابع خاص و"شاذ" وبين الممارسات الجنسية المثلية التى تظهر بشكل طبيعى داخل أطر غير طقوسية. إذ تخضع هذه الأخيرة لاستجابات متنوعة، تمتد من التسامح والقبول إلى النقد الصارم والعقوبة. ويتعين دراسة ظهور العلاقات الخاصة بالجنسية المثلية وكذا الاتجاهات نحو هذه العلاقات، بوصفها جزءاً من مجموعة الاتجاهات المعقدة نحو الجنس و**النوع** داخل المجتمع موضوع الدراسة.

الجنسية المثلية الطقوسية
Ritual Homosexuality

انظر: المادة السابقة، وكذلك مادتى: **تكريس**، و**التماثل الجنسى الطقوسى**.

جودإنف، وارد هنت (من مواليد ١٩١٩)
Goodenough, Ward Hunt

عالم أنثروبولوجيا ثقافية أمريكى اشتهر بإسهاماته فى دراسة أنساق **القرابة**، وخاصة تطويره منهج **تحليل المكونات**. ويعد جودإنف من أعلام **الأنثروبولوجيا المعرفية**.

من أهم أعماله: "تحليل المكونات ودراسة المعنى" مقال فى مجلة "اللغة" (١٩٥٦) "الوصف والمقارنة فى الأنثروبولوجيا الثقافية" (١٩٧٠)، "الثقافة واللغة والمجتمع" (١٩٧١).

جيش *Army*

انظر: **حرب**.

جيل *Generation*

مصطلح يستخدم أحياناً على نحو غير دقيق للإشارة إلى أفراد ينتمون تقريباً إلى نفس **العمر** أو نفس **الفئة العمرية**، وذلك عندما نكون بصدد الحديث عن الصراع بين الأجيال أو الفروق بين الأجيال فى المجتمع ككل. ولكن المصطلح يستخدم بشكل أكثر دقة وتحديداً للإشارة إلى الوضع النسبى لأشخاص معينين داخل سلسلة نسب أو داخل دورة حياة الأسرة الإنجابية. وهكذا نجد أن الأشخاص من نفس العمر يمكن أن ينتموا إلى أجيال مختلفة، وأن الأشخاص الذين ينتمون إلى نفس الجيل يمكن أن يتباينوا عمرياً تبايناً كبيراً، تبعاً لطول الفترة التى يستمر فيها الشخص أو الزوجان فى الإنجاب.

ح

حاجات *Needs*

حظى مفهوم الحاجات، والعلاقات القائمة بينها وبين الأنساق الاجتماعية الثقافية، بأهمية خاصة فى إطار النظرية الاجتماعية **الوظيفية**. غير أن معظم المناقشات التى تناولت الحاجات قد خلطت – مع الأسف – بين الحاجات الفردية الفيزيقية والنفسية، وبين الحاجات الاجتماعية. ولكى تتجنب بعض النظريات الوظيفية هذا الخلط، فقد أطلقت على مجموعة الحاجات الاجتماعية أسماء: "الشروط اللازمة"، و"الضرورات الوظيفية"، و"المتطلبات الوظيفية" وهكذا. والملاحظ أن مفهوم الحاجات لم يستخدم بأى قدر من الدقة فى التحليل، ولذلك كان استخدامه وتطبيقه إشكالياً فعلاً، وخاصة حينما لا تتوافر الوسائل الإمبيريقية والتحليلية للتمييز بين الطلبات Wants أو الرغبات Desires والحاجات Needs على سبيل المثال، أو التمييز – من ناحية أخرى – بين الحاجات والشروط المحددة التى يستحيل البقاء بدونها. وهكذا قد تفهم الحاجات بوصفها الشروط والظروف التى يجب أن تتوافر، لكى يستمر الإنسان أو الجماعة الاجتماعية فى الوجود (الحاجات الموضوعية). وقد تتحدد هذه الحاجات – من جانب آخر – فى ضوء وعى الناس بالظروف والشروط التى يتطلبونها (الحاجات الذاتية، أى التى يستشعرها الناس). أضف إلى ذلك أن الحاجات المختلفة، والأنواع المختلفة من الحاجة (الموضوعية والذاتية، الفردية والاجتماعية) لا تتطابق تمام التطابق، كما أن السعى وراء هذه الحاجات المختلفة فى نفس الوقت، قد لا يخلق فى حد ذاته كياناً كلياً يتسم بالأداء الوظيفى المنسجم، وإنما يؤدى إلى **الصراع والتناقض**.

الحاضر الإثنوجرافى

Ethnographic Present

كان هذا المصطلح شائعاً فى **الكتابة الإثنوجرافية** حتى وقت قريب، وكان يعنى التخلى عن الوعى التاريخى من أجل تكوين صورة للمجتمع "التقليدى" أو "البدائى" ككيان كلى يؤدى وظائفه عند نقطة زمنية محددة. وهكذا يشير الحاضر الإثنوجرافى إلى النظام الاجتماعى أو الثقافى للشعب الذى يدرسه باستخدام الفعل المضارع بصفة عامة دون تحديد اللحظة التاريخية التى تصدق عليها تلك الملاحظات. ولكن هذا المصطلح رُفض بشدة فى الأنثروبولوجيا الحديثة لتبنى أسلوب النسبية التاريخية للبيانات المعروضة. انظر: **الوظيفية، الأنثروبولوجيا النقدية، التاريخ والأنثروبولوجيا.**

حالات الوعى المتغيرة

Altered States of Consciousness

تسمى أيضاً الحالات "غير العادية"

فالانتقال من الإدراك والوعى العادى المتيقظ يتخذ أشكالاً عديدة، كما يمكن أن يرتبط بازدياد أو تناقض المنبه الحسى والنشاط أو الشعور، كما يرتبط بالظروف غير الطبيعية أو الظروف الجسمية النفسية المرضية، كما يرتبط بتعاطى المخدرات أو غيرها من المنبهات. ويمكن أن يتخذ شكل ازدياد حالة اليقظة (الهلاوس مثلاً) أو انخفاض حالة اليقظة (السرحان مثلاً). وهذه التغيرات التى كشف علم النفس الحديث عن حدوثها فى الوعى ذاته، يتم تفسيرها داخل العديد من الثقافات الأخرى بناء على التغيرات فى الواقع الروحى (أو معرفة العالم الآخر وإدراكه) وهكذا كثيراً ما توجد رابطة بين هذه الحالات وبين المعتقدات الدينية، حيث يمكن استخدامها من النواحى الاجتماعية والثقافية: مثلاً عند تفسير الأحلام أو فى حالات النشوة التى ينشدها المتخصصون أو المعالجون الدينيون (انظر: **شامانية**) ويرى البعض أن أحد تأثيرات حالات الوعى المتغيرة تتمثل فى تهيئة الناس لتعلم شئ أو سلوك جديد عن طريق اختزال تأثير أشكال التعلم والعادات السابقة.

حامل الثقافة
Culture Bearer

كثيراً ما يستخدم هذا المفهوم فى الأنثروبولوجيا الأمريكية، وبصفة خاصة عند الإشارة إلى عمليات **الهجرة** وظهور أنماط ثقافية جديدة. وينظر إلى الفرد أو الجماعة كحامل لبعض السمات الثقافية أو مركبات السمات والتى يمكن أن ينقلوها إلى مناطق أخرى عند هجرتهم.

الحتمية (مذهب الجبر)
Determinism

تستخدم العديد من نظريات العلوم الاجتماعية مصطلح الحتمية لمحاولة إثبات أن الظواهر الاجتماعية والتاريخية تخضع لقوانين يمكن التوصل إليها والكشف عنها والتى ربما ترتبط بعنصر أو عامل محدد. ولهذا لدينا نظريات مثل الحتمية الإيكولوجية، والحتمية الاقتصادية أو المادية.

انظر: **الأنثروبولوجيا الماركسية، المادية. المادية الجدلية.**

الحتمية البيئية
Environmental Determinism

انظر: **الإيكولوجيا الثقافية.**

الحتمية الثقافية
Cultural Determinism

يطلق هذا المصطلح على اتجاه **النسبية الثقافية** الذى ارتبط بشكل خاص بتلاميذ وأتباع **بواس** من الأنثروبولوجيين الثقافيين فى شمال أمريكا، ويتضمن المصطلح عند هؤلاء الأنثروبولوجيين استخدام مفهوم **الثقافة** كأساس تفسيرى يمكن أن يفسر جميع أنماط واختلافات السلوك بين الجماعات الإنسانية. ومن الأمثلة على ذلك نظرية **الثقافة والشخصية** التى تفسر أنماط الشخصيات الموجودة فى مختلف الجماعات الإنسانية كمكونات لتشكيلات نمطية أو نموذجية من الشخصية يرجع الفضل فى تكونها إلى الأنماط الثقافية. وقد أدت سيطرة مفهوم الثقافة على الأنثروبولوجيا فى أمريكا

الشمالية فى أغلب الأحوال إلى إهمال تحليل الأبنية والعمليات الاقتصادية **والسياسية** والاجتماعية. فنجد على سبيل **المثال**، أن دراسة الاتصال الثقافى والتغير **الثقافى** كثيراً ما تعزو إلى الفروق الثقافية مشكلات يبدو من الواضح أنها ناجمة عن تعارض المصالح السياسية والاقتصادية أو عن التناقضات بين الطبقات أو الجماعات الاجتماعية المختلفة. وهكذا فإن تحليل العلاقة بين الدولة الاستعمارية والشعب المحلى الخاضع لها باعتبارها عملية اتصال بين ثقافتين يتجاهل – بمعنى ما – الحقيقة الأساسية فى الموقف وهى أن هذا التفاعل ليس بين ثقافتين، وإنما التفاعل يتم بين جماعات من الناس بينها علاقات قوة من طبيعة خاصة، ولكل منها مصالحه الخاصة.

انظر: **الأنثروبولوجيا النقدية**.

الحج *Pilgrimage*

لفتت ممارسات الحج اهتمام عدد محدود من الدراسات الأنثروبولوجية، التى ركزت اهتمامها على كيفية تجاوز تلك الممارسات للحدود السلالية والسياسية وتخطيها. ويرى **تيرنر** (١٩٧٤) أن الحج يمثل نوعاً من "الرابطة Comunitas المعيارية"، والبناء المنظم المضاد للنظم الإقطاعية الوراثية". ويشكل هذا التفسير للحج جزءاً من نظريته الأشمل عن **الشعائر** والعلاقة بين الرابطة والبناء فى المجتمع. ويربط سولناو M.Sallnaw بين الحج ونسق **العبادات** الإقليمى ويشبهه بشكل تعاقدى مؤقت من التعاون بين المجتمعات المحلية التى تحتفظ رغم مشاركتها فى الحج بهويتها الشعائرية المتميزة. ويلاحظ أن عمومية ممارسة الحج تتقاطع مع الحدود الكهنوتية (الدينية) والجغرافية الاجتماعية وتخلق **ميداناً** جديداً للتفاعل الاجتماعى. ويرى سولناو أن خلق هذه الرابطة ليس هو الهدف من الحج، الذى ينبغى بدلاً من ذلك النظر إليه كعملية تفاعل اجتماعى متعددة الأوجه.

حجامة (تشريط الجلد)

Scarification

استخدام الندوب (آثار الجروح الملتئمة) كجزء من عملية تزيين الجسم. انظر: **أنثروبولوجيا الجسد**.

حدود *Frontier*

يستخدم مفهوم الحدود فى دراسة العلاقات بين السلالات لتفسير التداخل – عبر الحدود – بين الجماعات الإثنية المختلفة أو بين حاملى الثقافات المختلفة خلال عمليات **الهجرة والتنمية**. وقد تكون الحدود ديموجرافية (سكانية)، عندما يتوسع شعب أو تتوسع جماعة إثنية فى داخل إقليم شعب آخر أو جماعة أخرى. وقد تكون حدوداً اقتصادية عندما يتم استغلال الإقليم بواسطة إقليم آخر، أو ضمه إليه بغرض استخراج ثروته أو لأى أغراض اقتصادية أخرى. ويمكن أن تكون الحدود عسكرية أو سياسية إذا توسعت المؤسسات العسكرية أو السياسية فى إقليم جديد. وربما تكون حدوداً إيديولوجية عند ممارسة أنشطة تبشيرية، أو تربوية أو دعائية...إلخ. ومن المحتمل بطبيعة الحال أن

توجد كل تلك الأنواع المختلفة من الحدود فى سياق إمبيريقى واحد. ولاشك أن تنوع الحدود يساعدنا على فهم الجوانب المختلفة لعملية الاستعمار، أو سيطرة إقليم أو شعب على آخر. وتمثل العلاقات الاجتماعية الحدودية موضوعاً عظيم الأهمية لعلماء الأنثروبولوجيا الذين يدرسون الاتصال الثقافى، و**الإثنية** والتنمية.

الحدود (المعنوية) *Boundaries*

تولى الدراسات الأنثروبولوجية فى المدرسة **الرمزية** اهتماماً ملحوظاً بالحدود أو التخوم على أنها مناطق يكمن فيها الخطر أو القوة (انظر: **الوقوف بعتبة الشعور، وشعائر الانتقال (المرور)**. فقد أكدت نظريات تيرنر ونظريات دوجلاس (١٩٦٦) حول العلاقة بين الرمزية والبناء الاجتماعى، أن مناطق الحدود تكون مشبعة بالخطر والقوة لأنها تقع خارج نطاق البناء الرسمى المضبوط **للتصنيف**. حقيقة أن الحدود فى كل مكان تكون متميزة بمظاهر الشذوذ، ولكن ذلك لا يعنى أن تكون الحدود هى مكمن الخطر أو القوة، وفى ضوء ذلك فإن التعميمات الثقافية العامة التى توصل إليها بعض الكتاب الذين طوروا مفهوم الحدودية تحتاج إلى مراجعة.

حراك *Mobility*

فى أنساق **التدرج الطبقى الاجتماعى** يشغل الأفراد والجماعات مراكز محددة على سلم متدرج، كما تتاح لهم إمكانية تغيير هذا المركز. وقد تكون إمكانية هذا التغيير كبيرة، كما فى الأنساق "المفتوحة"، وقد تكون محدودة بشدة، كما فى الأنساق "المغلقة". ويتردد عادة أن المجتمعات التقليدية التى تعتمد على الزراعة تعد أنساقاً مغلقة من هذه الناحية، على حين تكون المجتمعات الصناعية الحديثة أكثر انفتاحاً (انظر: **الإنجاز والعزو**). إلا أن الشواهد الواقعية بدأت حديثاً تدحض – بشكل متزايد – هذه الحكمة المأثورة. فعلى سبيل المثال، أوضحت الدراسات التى أجريت فى أفريقيا أن التحديث، وخاصة تغير النسق التربوى، قد خلق نمطاً من التدرج أكثر انغلاقاً من ذلك الموجود فى المجتمع الزراعى التقليدى. كذلك أخفقت الدراسات السوسيولوجية التى قارنت معدلات الحراك فى أنماط مختلفة من المجتمعات، فى الكشف عن الفروق فى أنماط الحراك فى تلك المجتمعات. ولم ينل مفهوم الحراك الاجتماعى اهتماماً كبيراً فى الدراسات الأنثروبولوجية للمجتمعات المحلية التى تتسم بوجود فروق داخلية قليلة فى المكانة بين أعضاء هذه المجتمعات.

حراك اجتماعى *Social Mobility*

انظر: **المادة السابقة**.

الحرب *Warfare*

الحرب شكل من أشكال **الصراع** يتميز باستخدام العدوان المسلح بين الجماعات. وتتراوح الحروب من الإغارة والتشاحن – التى تميز المجتمعات الصغيرة – إلى الصراع الحربى فى حرب مسلحة بالمعدات التكنولوجية بين الدول الحديثة. وقد نميز

الدراسة الأنثروبولوجية للحرب باستمرار الجدل بين أولئك الذين يريدون ربط الحرب ببعض الميول النفسية الأساسية (العدوان البشرى الغريزى) أو بمبررات إيكولوجية، وفريق ثالث يرفض هذين التفسيرين بوصفهما يمثلان تخفيضاً واختزالاً. ويلاحظ أن الفريق الذى يرى الحرب تعبيراً عن العدوان البشرى الغريزى والرغبة فى السيطرة لا يأخذون فى اعتبارهم أن هناك كثيراً من أشكال الصراع وإدارة الصراع فى المجتمعات البشرية التى تتفاوت ثقافياً فيما بينها، وأن الحرب تمثل واحدة من الاستجابات العدائية وغير العدائية التى يمكن اللجوء إليها عند الاستثارة بالضغط أو بالازدحام. وهناك مجتمعات كثيرة لا يوجد فيها تراث للحرب أو العدوان المنظم، وتُحل الصراعات فيها دون اللجوء إلى العدوان المادى. على حين توجد مجتمعات أخرى يكون فيها هذا العدوان هو المعيار وهو الأساس سواء بشكل فردى أو جماعى. وليس هناك دليل على أية حال على أن هذه المجتمعات الأخيرة التى ينتشر فيها العدوان أكثر تعرضاً للضغوط، أو للازدحام أو لغيرهما من عوامل إثارة التعبير عن الميول العدوانية الكامنة.

وقد تبنى الاتجاه الإيكولوجى (البيئى) فى تفسير الحرب عدد غير قليل من الأنثروبولوجيين الذين ربطوا الحرب فى المجتمعات التقليدية بالرغبة فى الحفاظ على التوازن بين السكان، والموارد، وطبيعة الإقليم. من هذا ما ذهب إليه رابابورت Rappaport (١٩٦٨) – على سبيل المثال – حيث استخدم نظرية النظم فى تفسير الثقافة كآلية للتكيف. فأوضح فى عرضه أن شعب تسمباجا ميرنج Tsembaga Maring الذى يعيش فى غينيا الجديدة لا يمكن فهم ظاهرة الحرب عندهم إلا كعنصر فى نسق مركب من التفاعلات **السيبرنطيقية** بين الثقافة والنسق البيئى. وتقوم الدورة الشعائرية لشعب تسمباجا ميرنج على تربية الخنازير والتضحية بها، والاحتفالات والرقص والمساومات من أجل إقامة علاقات زواجية، وبعض الحروب المتفرقة. ويرى رابابورت أن تلك الدورة تعمل بهدف الحفاظ على توازن النظام البيئى، وتنظيم العلاقات بين الجماعات وإعادة توزيع الأرض والموارد والسكان تبعاً لظروف كل منها.

وقد أوضح نقاد الاتجاه البيئى فى تفسير الحرب أن افتراض وجود مبرر بيئى للحرب يقودنا إلى تجاهل الأبعاد الرمزية، والسياسية، والإيديولوجية للحرب. كما ذهبوا أيضاً إلى أن افتراض وجود نظام معين للتوازن لا يصدق بالضرورة على كل حالات الحرب، نظراً لأن الحرب كثيراً ما تكون تعبيراً عن عدم التوازن، والتغير، والتناقض الداخلى والخارجى على السواء، بل إن بعض الأنثروبولوجيين يربطون الحرب فعلاً بظهور **الطبقات** الاجتماعية ونشأة **الدول**، مؤكدين وظائفها الصراعية اللاتكاملية. ويبدو من الصواب الاعتراض على النظرية **الوظيفية** للحرب التى وصلت إلى حد المغالاة، حيث تقرر وجود منطق تكاملى لعادة تقوم فى جوهرها على الصراع وكثيراً ما تؤدى إلى تدمير الجماعات

الإنسانية وتفكيك نظامها الاجتماعى. لذلك يتعين علينا أن نبحث عن موقف متوازن بين النظرة الصراعية والنظرة التكاملية، حيث يتضح لنا فى بعض الحالات أن الوظيفة الأساسية للحرب هى التحديد الرمزى لحدود الجماعة والتعبير عن تكامل هذه الجماعة. ويصدق ذلك على "الحروب" التى تكون طقوسية فى الجانب الأكبر منها، ولا تنطوى على إحداث إصابات خطيرة أو قتل أعداد كبيرة. ولكن الجماعات الاجتماعية المختلفة تتباين فى مدى التزامها برمزية الحرب، ويجب ألا ننسى أن هناك جماعات ينطوى فيها تحديد الحدود والتعبير عن التكامل على درجة عالية من العنف والعدوان على أطراف خارج الجماعة. ففى حالة شعب يانومامو Yanomamo البرازيلى – على سبيل المثال – نصادف على مستوى علاقاته الخارجية بالجماعات الأخرى، أن السلوك العدوانى يبلغ درجة عالية للغاية، وأن الصراع والعنف وانشقاق الجماعة هو المعيار السائد (انظر عرض شانجون Changon، ١٩٦٨). ومع ذلك حاول بعض الأنثروبولوجيين البحث عن مبرر بيئى كامن لشعب اليانومامو والحالات المشابهة له والتى تعرف كثرة اللجوء إلى الحرب **ووأد البنات**. ومع هذا لا يوجد دليل يؤكد أن الجماعات العنيفة – مثل اليانومامو – تمثل أنساقاً للتوازن، بل ربما كان الأرجح أن حالتها تمثل أزمة فى عملية إعادة الإنتاج الاجتماعى. وأن هذه الأزمة ترجع – فى جانب منها على الأقل – إلى الآثار المباشرة وغير المباشرة للضغوط الخارجية الواقعة عليهم من المستوطنين، والمستعمرين، والمجتمع القومى الكبير.

أما فى حالة الحروب الحديثة الضخمة فإنه من الصعب ولاشك الدفاع عن التفسيرات التى تعدها تعبيراً عن ميول نفسية، أو سعياً وراء توازن بيئى، أو تحقيقاً لتكامل اجتماعى رمزى. وإنما الحروب الحديثة يجب أن تحلل فى إطار السياق الكلى للعلاقات الدولية (انظر مواد: **الاستعمار، التبعية، الإمبريالية، النظم العالمية**). وبالرغم من أن تلك الحروب يمكن أن تستخدم عوامل من طبيعة نفسية اجتماعية كالعدوان والتكامل، إلا أن مبرراتها الحقيقية لا يمكن أن تفهم إلا على أسس اقتصادية وتاريخية.

الحركات الإحيائية Millenarianism

الحركات الإحيائية أو الألفية أنماط من الحركات الدينية أو الحركات الدينية السياسية، التى يتمكن منها الاعتقاد بالتغيرات الراديكالية فى نظم الأشياء. وتتسم هذه التغييرات غالباً بتدمير القوى المسيطرة فى المجتمع والدفاع عن حقوق السكان الأصليين. ومصطلح الألفية (أى مرور ألف عام)، مستمد من التقاليد المسيحية، ولكنه اتسع ليغطى أنماطاً أخرى من الحركات الدينية التى تتنبأ "بالجنة على الأرض"، أو بتدمير النظام القائم عن طريق قوى خارقة للطبيعة. وينظر المؤمنون بالحركات الإحيائية إلى الذكرى الألفية على اعتبار أنها قريبة الحدوث، أو على أنها قد تؤجل إلى وقت غير معلوم خاصة فى الطوائف الألفية

المستقرة نسبياً. وتوجد الحركات الإحيائية في الدين المسيحى، كما توجد فى بعض التقاليد الدينية الأخرى نتيجة اتصالها بالمسيحية وتفاعلها معها.

ومن الدراسات التى أجريت على الحركات الإحيائية، تلك التى قام به نورمان كون Norman Cohn (١٩٥٧) عن الحركات الإحيائية فى أوروبا خلال العصور الوسطى. وقد ربط كون هذه الحركات الإحيائية بالعوامل الاجتماعية الاقتصادية والسياسية، والتى تشمل أعداداً كبيرة من السكان الريفيين الهائمين الذين فقدوا أراضيهم لصالح كبار الملاك، فى إطار عملية تركيز ملكية الأرض فى يد الطبقة الحاكمة. وهؤلاء الهائمون هم الذين شكلوا الجماعة الأكبر من أعضاء الحركات الإحيائية، التى ظهرت فى جزء منها كاستجابة لعدم العدالة الاجتماعية الاقتصادية والسياسية ولتهميش هؤلاء السكان. وهذا الارتباط بين الحركات الإحيائية وبين السكان الذين سُلبت أرضهم قد استمر على طول التاريخ، وتكرر حدوثه فى ظل عمليات الاستعمار. وقد تجمعت شواهد عن الحركات الإحيائية فى كثير من المناطق الإثنوجرافية، لعل من أشهرها تلك الموجودة فى ميلانيزيا (انظر: **طائفة الكارجو**). كما أشار المؤرخون والأنثروبولوجيون إلى حركات إحيائية فى أمريكا الشمالية مثل **رقصة الشبح** عند الهنود الحمر الذين يعيشون فى منطقة السهول.

ويلاحظ أن ظاهرة سلب الملكية المرتبطة بالحركات الإحيائية ليست ذات طبيعة اقتصادية فحسب، بل إن لها طبيعة ثقافية أيضاً. ففى الحركات الإحيائية سمة ظاهرة هى الاستلاب الثقافى أو الاغتراب. وكثيراً ما تستخدم بعض عناصر الثقافة التقليدية كرموز لماض تُضفى عليه الصبغة المثالية. كما أن بعض الحركات الإحيائية، تصف الذكرى الألفية بأنها عودة إلى الماضى السابق على العصر الاستعمارى، ورفض كل ما يرتبط بالنظام الجديد للأشياء. وعلى النقيض من هذا كثيراً ما نجد علاقة مزدوجة مع النظام الجديد ومع رموز القوة المرتبطة بالسيطرة الاستعمارية. وفى بعض الأحيان قد يتم الاحتفاء بتلك الرموز إلى حد رفض كل ما هو مرتبط بالماضى. ورغم تباين الحركات الإحيائية فى الدلالة الرمزية التى تخلعها على العناصر الثقافية التقليدية والحديثة، إلا أنها تتسم جميعاً بدرجة من الاغتراب عن الثقافة التقليدية، إلى درجة أن هذه الثقافة قد أصبحت قيمة رمزية خارجية سواء كان يتم تمجيدها أم معارضتها.

كما قدمت تفسيرات للحركات الإحيائية من الوجهة النفسية والرمزية قدمها الباحثون الذين اهتموا بإبراز صور الانسجام أو عدم الانسجام بين العقائد، والمعتقدات، والتوجيهات النفسية التقليدية من ناحية، وبين العقائد والمعتقدات والتوجيهات الجديدة التى أفرزتها ظروف **التغير** الاجتماعى من ناحية أخرى. ومع ذلك، فإن تفسير الحركات الإحيائية على أسس نفسية ورمزية أو دينية فقط، لا يعد تفسيراً كافياً نظراً لأنه لا يأخذ فى الاعتبار البيئة

الاجتماعية والسياسية الاقتصادية الشاملة التى تظهر فيها هذه الحركات الإحيائية. لذلك فمن الضرورى أن نتذكر أن الحركات الإحيائية لا تظهر بمعزل عن بعضها البعض، أو بمعزل عن الأنساق الإقليمية القومية والدولية. ويبدو أن هذه الحركات الإحيائية ترتبط من الناحية التاريخية والجغرافية ببعضها البعض بطريقة معينة، بحيث يمكن تفسيرها تفسيراً شاملاً، ليس فى ضوء الخصوصية المحلية النفسية والثقافية، وإنما فى ضوء النمو التاريخى وانتشار **الرأسمالية** والاستعمار.

ولأن الحركات الإحيائية قد ظهرت كاستجابة للاستغلال الاستعمارى وما صاحبه من إيديولوجيات **عنصرية**، لذلك يمكن تفسير هذه الحركات فى العالم الثالث باعتبارها مقدمات لحركات سياسية. ولأن تلك الحركات تصل إلى حد العمل فعلاً كحركات من أجل الإحياء الإثنى والتنظيم السياسى فى هذه الدنيا وليس فى العالم الآخر، لذلك يمكن تحليلها كاستراتيجيات سياسية، دون أن تؤدى أبعادها الرمزية والسحرية إلى طمس وظيفتها الحقيقية فى معالجة العلاقات السياسية وتنظيم عمليات مقاومة أبنية القوة الاستعمارية الجديدة. وهكذا نرى وجود علاقة سببية بين الحركات الإحيائية والعمل السياسى النشط، ويبرهن على ذلك أنه فى المناطق التى تكرر فيها ظهور الحركات الإحيائية فى الماضى قد استبدلت فى العصر الحديث بتنظيمات سياسية تناضل من أجل حماية حقوق السكان الأصليين.

وكما أشار كيسنج Keesing (١٩٧٨)، فإن تركيز علماء الأنثروبولوجيا على دراسة الجوانب الدينية والنفسية للحركات الإحيائية باعتبارها خليطاً من الخيال والسحر، قد قادهم إلى تبنى الإيديولوجيا الاستعمارية المسيطرة التى ترى أن الحركات الإحيائية ظاهرة انحرافية وغير رشيدة. وقد عمل ذلك على تشجيع الصفوة الاستعمارية على الاستمرار فى تجاهل المطالب السياسية المشروعة التى كانت تلك الحركات الإحيائية تمثلها فعلاً.

حركة اجتماعية *Social Movement*

مصطلح عام يشمل الحركات السياسية والدينية بما تتضمنه من **فرق دينية وعبادات** (طوائف دينية) وغيرها على اختلاف ملامحها البنائية والتنظيمية. ولقد دُرست هذه الحركات الاجتماعية باعتبارها جزءاً من **التغير** الاجتماعى والثقافى، سواء كاستجابات لهذا التغير أو باعتبارها محاولات واعية تستهدف إحداث التغير. انظر مواد: **طائفة الكارجو، حركة الإنقاذ الدينى، الحركات الإحيائية، التمرد، البعث، الثورة.**

حركة الإنقاذ الدينى *Messianism*

نمط من الحركات الدينية، يطلق عليه غالباً الحركات **الإحيائية** (متعلق بالإيمان بالعصر الألفى السعيد). وتقوم هذه الحركة على عبادة المخلص أو المسيح الذى يُعتقد أنه يعيش فعلاً (قائد الحركة)، أو أنه على وشك الظهور. ويلاحظ أن إضفاء صفات مقدسة على القائد الحى للحركة الدينية سمة شائعة من سمات حركات **البعث أو إعادة**

الإحياء. وإن كان مصطلح حركة الإنقاذ يقتصر بوجه عام على تلك الحركات التي يكون من أهم ملامحها الأساسية الاعتقاد بظهور قائد – مثل المسيح – في الحاضر أو المستقبل. وقد شاعت مثل هذه الحركات بشكل خاص في التقاليد المسيحية اليهودية، ولكنها ظهرت أيضاً في أجزاء من العالم الثالث تحت تأثير عمليات **التغير** الاجتماعي والثقافي العنيف الناجم عن السيطرة **الاستعمارية** على تلك البلاد. وفي مثل هذه الحالات، يتسع مصطلح الإنقاذ الديني ليشمل الحركات التي ينظر فيها إلى المخلص أو المنقذ ليس باعتباره مسيحاً، وإنما باعتباره تجسيداً جديداً لمعبود وطني أو للملك الإله.

وقد أوضح كوبيتوف Kopytoff في دراسته عن تصنيف الحركات الدينية (١٩٦٤)، أننا لن نستفيد كثيراً من الرؤية الأنثروبولوجية بمحاولة تعريف الحركات الدينية كظواهر من نوع واحد مثل حركة الإنقاذ الديني أو حركة البعث. ويرى أنه يتعين علينا بدلاً من هذا أن نميز كل حركة دينية في ضوء مجموعة من الأبعاد التي تقدم مدخلاً تحليلياً أكثر دقة لفهم مظاهر الاتفاق والاختلاف بين مختلف عناصر الحركات الدينية. وطبقاً لهذا المدخل، فإن حركات الإنقاذ الديني يجب ألا تعد جميعها حركة مستقلة، وإنما يجب أن نحاول تحليل مدى اشتراك الحركات الدينية عموماً في الاعتقاد بأنماط مختلفة من القيادة أو أنواع متباينة من الأدوار التي يضطلع بها الشخص المقدس أو المخلص. وهكذا فإن حركة الإنقاذ الديني تمثل جانباً من جوانب كثير من الحركات الدينية، وليست هي نفسها نمطاً محدداً ومستقلاً من أنماط الحركات الدينية.

حركة العلاقات الإنسانية
Human Relations Movement

مدرسة فكرية انتظمت حول أعمال التون مايو ودراسات هوثورن الشهيرة التي أجراها حول العلاقات الصناعية. وقد ركز مايو، الذي تطورت أفكاره على يد علماء الاجتماع من مدرسة شيكاغو والأنثروبولوجيين التطبيقيين (وأبرزهم وايت W.F.Whyte)، ركز على الإحباط الذي تتعرض له الحاجات الإنسانية والاجتماعية داخل مكان العمل الصناعي. وقد لعبت هذه الأفكار دوراً مهماً في تطوير **أنثروبولوجيا الصناعة**.

الحركة النسوية، الأنثروبولوجيا النسوية
Feminism, Feminist Anthropology

يدل مصطلح "الحركة النسوية" على مجموعة متنوعة من الحركات والإيديولوجيات المتعلقة بتحرير المرأة، ومنح المرأة حقوقاً مساوية للرجل، ومعارضة سيطرة الرجل على اختلاف صورها. وتتباين داخل هذا الميدان الواسع الحركات والمواقف النسوية تبايناً عظيماً. فالحركة النسوية منذ نشأتها الأولى في أواخر القرن الثامن عشر وفي القرن التاسع عشر لم تكن أبداً حركة واحدة موحدة. وتجلى خلال العقدين الأخيرين من القرن العشرين ازدياد التنوع والتباين بين وجهات

النظر والمواقف النسوية. ولكن كان من جوانب الحركة النسوية دائماً النضال من أجل حصول المرأة على حقوق مساوية للرجل تنص عليها القوانين، وكذلك النضال من أجل حصولها على فرص متكافئة في الالتحاق بالتعليم وفي الأدوار المهنية. ومازالت هاتان القضيتان تحتلان أهمية كبرى لأن قوانين الدولة الحديثة مازالت تتحيز ضد المرأة في عديد من المجالات وبعديد من الوسائل والأساليب.

ومن الجوانب الأخرى للحركة النسوية قضية السلوك الجنسي للمرأة، ففي هذا المجال توجد عدة مواقف شديدة التباين، ولكنها توصف جميعاً بأنها "نسوية"، وقد بلغ التباين بين بعض تياراتها حد التناقض البالغ. وقد ارتبطت حركة تحديد النسل أو تنظيم الأسرة بالحركة النسوية منذ نشأتها، ومازال أصحاب الحركة النسوية يتمسكون حتى اليوم بحق المرأة في السيطرة على جسدها وعلى وظائفها الإنجابية، باعتبار ذلك عنصراً محورياً في تحرير المرأة. وإن كانت هناك آراء متباينة داخل الحركة النسوية بخصوص مدى معارضة بعض النظم الاجتماعية: كالزواج، والأسرة، فيذهب بعض النسويين المتطرفين إلى الدعوة إلى القضاء على كل هذه الأشكال التي ترتبط **بنظام سلطة الأب**، على حين يطالب آخرون بإعادة توزيع الحقوق والواجبات بين الذكور والإناث والدولة في إطار بناء أسري تقليدي في الأساس. وعلى حين تجمع كافة الاتجاهات النسوية على رفض الأدوار والاتجاهات التي يفرضها الرجل في مجال السلوك الجنسي، والإنجاب، وتربية الأطفال، فإن الآراء تختلف بعد ذلك حول كيفية تعريف المرأة لهذه الأدوار والاتجاهات تعريفاً جديداً.

كما أن العلاقة بين الحركة النسوية والماركسية أو الاشتراكية قد خضعت هي الأخرى لكثير من الجدل وتشعبت بشأنها الآراء. فالنظرية الماركسية التقليدية المشتقة من كتاب إنجلز: "أصل الأسرة، والملكية الخاصة والدولة" (١٨٨٤) تربط سيطرة الرجل أو نظام الأب **بالرأسمالية**، وتفترض أن تحرير المرأة سوف يتحقق تلقائياً عند قيام الاشتراكية. غير أن نقاد الحركة النسوية من الماركسيين وغير الماركسيين قد قادونا إلى ظهور مواقف فكرية متعارضة. فالنسويون الماركسيون أشاروا إلى أهمية الدراسة الدقيقة للعلاقات بين الرأسمالية وخضوع المرأة، ولتباين الآثار المترتبة على خضوع المرأة واستغلالها واختلافها تبعاً للطبقة الاجتماعية. وقد أوضحوا في هذا الصدد، على سبيل المثال، أن المرأة في الطبقة العاملة في ظل النظام الرأسمالي تعاني من سيطرة الرجل بدرجة أكبر مما تعانيه المرأة في الطبقة الوسطى. فامرأة الطبقة العاملة هي أقل قطاعات المجتمع حظاً على الإطلاق فيما يتصل بتوزيع الفرص والمزايا، وبسبب وقوعهن تحت قهر مزدوج (السيطرة الجنسية للرجل، ووضعهن داخل البناء الطبقي) لا تتاح لهن فرصة التعبير عن موقفهن أو مشاعرهن، وهي الفرصة المتاحة للمرأة في الطبقة الوسطى. وقد قاد هذا النسويين الماركسيين إلى نقد الحركات النسوية البورجوازية التي تركز على

مشكلات لا يشعر بها فى الحقيقة سوى نساء الطبقة الوسطى، وتركز كذلك على الجانب الذاتى أو الشخصى لتحرر المرأة، وليس على جذوره الاجتماعية والسياسية.

وهكذا اتخذت الماركسية موقفاً معارضاً لبعض عناصر الحركة النسوية باعتبار أن تلك العناصر تعمل على استمرار الأبنية القائمة للسيطرة الطبقية، بقصرها "تحرير" المرأة على نساء الطبقة الوسطى المتعلمات وبتبنيها أساليب فى العمل والجدال تستبعد بالفعل مشاركة نساء الطبقة العاملة اللائى يعتبرن فى الحقيقة أول ضحايا اتجاهات الانحياز الجنسى للرجل وسيطرة الرجال. كما اضطلع الماركسيون النسويون بدراسة الأساليب التى تتبعها الرأسمالية فى تدعيم التحيز الجنسى للرجل وتفوقه، والإفادة من ذلك. فالمرأة الخاضعة تؤدى مجموعة من الوظائف البالغة الأهمية للنظام الرأسمالى: فهى باضطلاعها بمهمة التنشئة الاجتماعية لأطفالها الذين تنجبهم تعمل فى الحقيقة على إعادة إنتاج الأبنية الإيديولوجية للرأسمالية والسلبية السياسية أو الوعى الزائف الذى تعتمد عليه الرأسمالية فى بقائها واستمرارها. كما أن المرأة التابعة تؤدى العديد من الخدمات المنزلية الضرورية المجانية، كما تشكل جيشاً من العمالة الاحتياطية الطيّعة، التى يمكن الاستفادة منها عند الحاجة، ثم تعاد إلى المنزل مرة أخرى عند عدم الحاجة إليها.

وكاستجابة لاتجاهات الانحياز الجنسى للرجل السائدة فى الحركات السياسية والفكرية الماركسية والاشتراكية، واستجابة أيضاً لاستمرار الانحياز الجنسى للرجل داخل البلاد الاشتراكية، دعا النسويون إلى ضرورة الدراسة النقدية للفروض القائمة فى الماركسية والاشتراكية بشأن أدوار الرجل ونظامى الزواج والأسرة. وفى رأى النسويين الماركسيين أن التحليل النقدى ورفض سيطرة الرجل، واتجاهات التسلط الأبوى ونظمها أصبحت جميعها من المكونات المهمة لأى برنامج ثورى أو اشتراكى، يستحيل بدونه القضاء على الرأسمالية، وذلك على أساس أن نظام سلطة الأب وسيطرة الرجل تعد من المكونات الأساسية للنظام الرأسمالى. وقد ذهب بعض النسويين الراديكاليين إلى معارضة رأى الماركسية فى اعتبار سيطرة الرجل ثمرة من ثمار الرأسمالية. فأوضحوا أن سيطرة الرجل نظام سابق على الرأسمالية، بل هو فى الحقيقة الشكل الأصلى لخضوع إنسان أو طبقة لإنسان آخر ولطبقة أخرى، بل لعله يمثل أصل كل الأشكال الأخرى لعدم المساواة الاجتماعية. ولذلك قرروا أنهم يعارضون المفكرين الماركسيين وغيرهم ممن يذهبون إلى أن نظام تبعية المرأة لم يكن موجوداً فى المجتمعات قبل الطبقية. ويرجع بعض هؤلاء الداعين إلى عالمية نظام خضوع المرأة جذوره إلى الطبيعة البيولوجية للمرأة وإلى الوظيفة الإنجابية التى تؤديها، وما يقابل ذلك من عدوانية الرجل التى ترجع إلى اعتبارات بيولوجية هى الأخرى. على حين يصر فريق آخر على أن هذا النظام إنما هو فى حقيقته وجوهره ظاهرة اجتماعية وثقافية. ولقد كانت الشواهد

الأنثروبولوجية عن المجتمعات قبل الطبقية عنصراً مهماً فى هذا الجدال، ولو أنه لا يوجد اتفاق عام بين الأنثروبولوجيين النسويين أو غير النسويين على الوجود العالمى لنظام تبعية المرأة أو على تفسير له. (انظر: **نوع، تقسيم العمل على أساس الجنس**).

وفى بلاد العالم الثالث اتخذت الحركات النسوية أشكالاً متنوعة أيضاً، وإن كان يمكن التمييز بين إيديولوجيات نسوية ماركسية أو اشتراكية وإيديولوجيات بورجوازية. فالإيديولوجيات الماركسية أو الاشتراكية تركز على الحركة النسوية كجزء من برنامج سياسى شامل يستهدف محاربة النظام الرأسمالى. أما الحركة النسوية البورجوازية فتركز بدرجة أكبر على إيديولوجيات سيطرة الرجل، وعلى التحرر الذاتى لنساء الطبقة الوسطى. والواقع أننا اليوم فى أمس الحاجة إلى أن نعيد دراسة أهداف الحركات النسوية، واتجاهاتها إزاء موضوعات الأسرة، والزواج، والأطفال وغير ذلك، وأن تجرى تلك الدراسة من منظور أنثروبولوجى ثقافى مقارن يفيد من تراث الأنثروبولوجيا ويستند إلى خبرات المرأة وقيمها فى بلاد العالم الثالث. فالملاحظ أن الدراسات الأنثروبولوجية لمكانة المرأة (انظر: **المرأة والأنثروبولوجيا**) ظلت تهمل هذا الميدان حتى الآن. لقد اتجه كثير من الأنثروبولوجيين إلى دراسة موقف المرأة فى المجتمعات والثقافات الأخرى، ولكن القلة القليلة منهم هم الذين اهتموا بفحص الإمكانيات القائمة فى تلك المجتمعات لقيام حركات نسوية أو منظمات نسائية جديدة، أو ظهورها فى بعض المجتمعات بالفعل. كذلك لم يلق الأنثروبولوجيون بالاً إلى دراسة العلاقة بين أهداف تلك الحركات والمنظمات النسوية، وأهداف الحركات النسوية الغربية التى تخدم الطبقة الوسطى. وقد بدأت الأنثروبولوجيا النسوية مؤخراً تتصدى لتلك الموضوعات وأمثالها فى ثنايا معالجتها لميادين مثل: **التنمية، والتصنيع** وما إلى ذلك، حيث يلزم الانتباه إلى آثار عمليات **التغير** على المرأة، ومدى مشاركتها وطبيعة تلك المشاركة فى التأثير على استراتيجيات التغير والاستجابة لآثاره.

الحركة النقابية الفوضوية

Anarcho-Syndicalism

حركة سياسية ارتبطت أساساً بسوريل Sorel وجيوم Guillaume، تدعو إلى استخدام العنف من أجل الإطاحة بالدولة والتنظيم الدينى، ويرى هذا الاتجاه أن التنظيم النقابى والوحدة الجماعية المستقلة ذات الطبيعة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية هو الأساس الذى ستعتمد عليه الثورة الاجتماعية وينهض عليه مجتمع المستقبل.

حضارة *Civilization*

مجتمع معقد نسبياً له تنظيم سياسى يأخذ شكل الدولة. ويرتبط بعمليات **التحضر** وزيادة نسبة التخصص **وتقسيم العمل** إلى وظائف محددة ومتخصصة. كما يتضمن

المصطلح أيضاً وجود تعقيد متزايد في التراث الثقافي، يصاحبه ظهور **المعرفة بالقراءة والكتابة** وازدهار الفنون والحياة الدينية والطقوسية بشكل عام. ويقصد الأنثروبولوجيون بمصطلح الحضارة الإشارة إلى ظاهرتين متمايزتين إحداهما سياسية والأخرى تاريخية وهما: نشأة مجتمع الدولة ذات الحكومة، والنمو المتوازي في تراثه الفني والثقافي. وكانت النظريات التطورية التي شاعت في أنثروبولوجيا القرن التاسع عشر تنظر للحضارة على أنها تمثل أعلى مراحل التطور في سلسلة تبدأ بمرحلة **البربرية**.

الحضارة الهيدروليكية (المائية)
Hydraulic Civilization

مفهوم يرتبط بنظرية **الاستبداد الشرقي** أو الآسيوى. وتتسم الحضارة المائية أو حضارة الرى بأن سلطة الدولة تتأسس بناء على التحكم في أنظمة الرى وتوزيع المياه.

الحضرية / التحضر
Urbanism / Urbanization

يشير هذان المفهومان إلى بروز المراكز الحضرية في المجتمع ونموها. ويلاحظ أن مفهوم الحضرية شأنه شأن مفاهيم **الحضارة**، أو **التنمية**، أو **التصنيع** مشحون بتحيز ناشئ عن **التمركز حول السلالة**، والاضطراب النظرى والتحليلى. بل إن تعريف **المدينة** نفسها محل خلاف وجدل كبيرين، حيث يتباين محور الارتكاز من مؤلف لآخر، ففى حين يركز باحث على الجوانب الإيكولوجية للمدينة، يركز آخر على الجوانب الديموجرافية، أو الاقتصادية، أو السياسية، تبعاً للتوجه النظرى لكل باحث منهم. ويتعين علينا أن نفرق بين دراسة المدن نفسها، ودراسة ظاهرة الحضرية وآثارها على النسق الاجتماعى الكلى. فالحضرية تعمل على تحول الحياة الريفية أو **الشعبية**، وتخلق حياة حضرية جديدة، نظراً لأنه لا يمكن الفصل بين نمو المدن، وتشكيل علاقاتها الاقتصادية والسياسية بالمناطق الريفية، وعلى ذلك فآثار الحضرية تشمل الأنماط المتغيرة للتركيب السكانى والتنظيم السياسى والاقتصادى للمجتمعات المحلية الريفية نتيجة تزايد الاعتماد المتبادل بينها وبين المراكز الحضرية.

حفل مراسمى، طقس *Ceremony*

يستخدم هذا المصطلح أحياناً كمرادف عام لكلمة **شعيرة**. ومع ذلك فإنه من المفيد أن نفرق بين المصطلحين. فالحفل المراسمى هو أداء أسلوبى يتخذ شكلاً محدداً، وغالباً ما يكون عاماً، ويتضمن دائماً أكثر من مشارك أو مراقب، وهو يميز تراثاً ثقافياً معيناً. ولذلك فإن دراسة الحفل المراسمى هى دراسة لأشكال الأداء الأسلوبية هذه وسياقها الثقافى والاجتماعى والطقسى. أما دراسة الطقس ذاتها فهى أكثر اتساعاً من دراسة الحفل المراسمى الذى قد يصاحبه، وهى تتضمن دراسة الجوانب الرمزية والدينية – السحرية للطقس. وهناك الكثير من الحفلات المراسمية التى لا تتضمن عنصراً طقسياً، بمعنى أنه ليست لها سوى

أهمية دينية طفيفة وليس لهـا أيـة دلالات رمزية (كمنح درجة أكاديمية أو دبلوم فـي مجتمعنا الحديث)، حيث تعد حفلاً مراسـمياً دون شك، ولكن لا جـدوى مـن دراسـته كطقس. وبنفس الطريقة هناك الكثيـر مـن الطقوس التـي لا تـشتمل علـى حفـلات مراسمية، بمعنى أنها تكون غير رسمية، أو خاصة، أو "ليس لها طابع مراسمي"، ولكنها تصنف على أنها طقـوس بـسبب أهميتهـا الرمزية.

حق الابن الأول *Primogeniture*

نظام فى **الميـراث** أو **الخلافـة** يفـضل الابـن أو البنت الأكبر. (أو الابن الأكبـر، فى المجتمعات التى يتم فيها انتقال الميـراث أو الخلافة من خلال الذكور فقط، أو التـى تفضل الذكور على الإناث).

حق الأم *Mother Right*

انظر: **نظام سلطة الأم**.

حكم الشيوخ *Gerontocracy*

نظام **للتدرج الطبقى** الاجتمـاعي يتميـز بسيطرة كبار السن، الرجال عمومـاً، علـى الصغار فى الجماعة. وتعتمد هذه الـسيطرة على التحكم فى **وسائل الإنتـاج** كـالأرض والملكية، والتحكم فى عملية الحصول علـى الزوجات أو رفيقات الاتصال الجنـسى، و / أو بعض الأنساق الدينية والرمزية التى تسند وظائف مهمة إلى كبار السن علـى أسـاس تفوق وضعهم أو معارفهم. ويمكن القول بأن مثل هذا التدرج الطبقى على أساس العمـر نظام يتصف بالمساواة، من حيث أن جميـع أفراد المجتمع سوف تتاح لهم فرصة بلـوغ هذه المكانة الرفيعة بمرور الـزمن. ولكننـا نلاحظ أن درجة خضوع صغار السن لكبار السن قد يكون هائلاً، كما هـو الحـال فـى بعض جماعات سكان اسـتراليا الأصـليين، حيث يتحكم كبار السن فى الحـصول علـى النساء، ويتخذون لأنفـسهم زوجـات مـن صغيرات السن، فى الوقت الذى لا يجد فيـه الشباب فرصة للزواج. كذلك نجد أن سـلطة وقوة كبار السن تكون فائقـة فـى بعـض المجتمعات القائمة على نظام **البدنة**، حيـث تقوم سيطرتهم على الأجيال الأصغر علـى روابط السلطة بين الأفراد داخل البدنـة، أو العلاقة الجمعية بين **طبقات العمر ومراتـب العمر** الخاصة بالكبـار، وطبقـات العمـر ومراتب العمر الخاصة بالشباب.

الحكم القضائى *Adjudication*

يمكننا أن نميـز، فـى **الأنثروبولوجيـا القانونية** بـين أسـاليب مختلفـة **لتـسوية المنازعات** المميزة لمجتمعات معينة أو أنماط بعينها من المجتمعات. والحكم القضائى، فى حالة النزاع أو انتهاك القانون، هو تدخل من قبل شخص ثالث (أو أشخاص آخرين) منوط بهم سلطة خاصـة داخـل نظـام القـانون الرسمى. ويختلف ذلك عن **الوساطة**، حيـث لا يكون للشخص الثالث سلطة قانونية، كمـا يمكن لهذا الشخص أن يحتل مكانة عليـا أو دنيا بالنسبة للأطراف المتنازعة. كما يختلف الحكم عن **المفاوضة**، حيث تصل الأطراف المتنازعة، أو من يمثلها، إلى اتفاق مباشـر

دون تدخل طرف ثالث. إن الحكم القضائى، أو نمط القانون الرسمى للضبط الاجتماعى، يميز المجتمعات التى حققت مستوى عالياً من التخصص فى الأدوار. ويرى ماكس **فيبر** أن نمو المجتمع الرأسمالى يعنى ويتطلب تطوير نظام من الرشد القانونى، يحتوى على مؤسسات قانونية متخصصة.

حكومة *Government*

مجموعة من **المناصب (الوظائف)** العامة التى تتولى إدارة الشئون الداخلية والخارجية لجماعة اجتماعية. انظر: **الأنثروبولوجيا السياسية**.

حلقة الكولا *Kula Ring*

نظام من التبادل الطقوسى (الاحتفالى) وصفه **مالينوفسكى** (١٩٢٢) لدى جزر التروبرياند وغيرها من الجزر الواقعة على شاطئ غينيا الجديدة. فسكان هذه الجزر، على الرغم من تباين انتماءاتهم اللغوية والثقافية، يشتركون فى نظام من التبادل الطقوسى الذى يتسم بوجود دورة بين نوعين من الأشياء الطقوسية هى: قلائد من الأصداف، وأساور من الأصداف. وتسير المجموعة حاملة العقود فى طريق حول دائرة أطراف عملية التبادل، بينما تسير المجموعة حاملة الأساور فى الطريق الآخر، حول نفس الدائرة. وتتباين المعاملات بدءاً من أطراف داخليين غير رسميين إلى زيارات من وراء البحار مصحوبة بكم كبير من النشاط الطقوسى والسحرى. وترتبط الكولا بأشكال أخرى من التبادل، كما أنها تعد عنصراً مهماً من عناصر التفاوض والمحافظة على الهيبة والمكانة والتراتب. كما أنها تؤدى وظيفة مهمة فى الحفاظ على التكامل الإقليمى. وقارن بعض العلماء بين الخصائص التكاملية داخل التبادل فى حلقة الكولا وبين أنماط **التبادل** العام فى نظرية **ليفى شتروس** الخاصة بأنساق القرابة والزواج. انظر: **التبادل الودى**.

حمل *Conception*

شهدت الدوائر الأنثروبولوجية نقاشاً حاداً، حيثما توجد بعض المعتقدات الخاصة بمفهوم الحمل والأبوة (أو الأمومة). والمثال الشهير على ذلك هو سكان جزر التروبرياند، وعلى غرارهم بعض سكان استراليا الأصليون الذين ينكرون أن الحمل هو نتاج للاتصال بين الأم وزوجها أو رفيقها. فيعتقد فى جزر التروبرياند أن الحمل يحدث عندما يطلب أسلاف المرأة من خط الأم من السلف الأكبر الأمومى أن يرسل إليها "بروح طفل". ويتركز أغلب النقاش حول ما إذا كان ينبغى أخذ هذا التفسير حرفياً كتعبير عما يعتقده سكان جزر التروبرياند فعلاً، أم أخذه باعتباره تأكيداً عقيدياً أو رمزياً يعرفون بالفعل أنه زائف. وتشير المناقشات إلى أن سكان جزر التروبرياند على اتصال دائم بشعوب أخرى تدرك دور الأب فى عملية الحمل إدراكاً تاماً، بل إنهم هم أنفسهم يطبقون هذه المعرفة على تناسل الحيوان. ولهذا ذهب البعض إلى أن "المعتقد" الذى نحن بصدده يمكن اعتباره كعقيدة (فكرة يعتقدونها). فالاتصال الجنسى يمثل شرطاً

ضرورياً لحدوث الحمل، لكنه ليس شرطاً كافياً، نظراً لأن العنصر الروحى يعد عنصراً أساسياً لبث الحياة فى الطفل المحتمل. على أنه يمكن القول أن إنكار التروبرياند للأبوة الفسيولوجية ليس سوى مثال صارخ لطائفة من المعتقدات الخاصة بإسهام كل من الأب والأم فى النمو الروحى والفيزيقى للطفل.

وعلى النقيض هناك شعوب أخرى تنكر دور الأم فى خلق الطفل، وتصر على أن الأم مجرد وعاء لنمو الوليد الذى يودع فيها عن طريق الرجل. فسكان بحيرة بورما على سبيل المثال يؤكدون أن الطفلين المولودين لنفس الأم ولأبوين مختلفين لا يعدان أقارب لبعضهما البعض. وهذه المعتقدات أو العقائد يجب النظر إليها فى علاقاتها بايديولوجيات القرابة والانتساب السائدة فى المجتمع الذى ندرسه. فإنكار الأمومة أو الأبوة الفسيولوجية يمكن اعتباره امتداداً منطقياً لمبادئ الانفصال بين علاقات **المصاهرة**. فإذا اعتبرت الأم نسيبة – على سبيل المثال – فى النظم التى تعتبر أن القرابة تنتقل عبر خط الذكور، حينئذ يكون الامتداد المنطقى لذلك هو إنكار دور الأم فى تكوين الطفل، واعتبار العلاقة القرابية بين الطفل والأم مجرد علاقة مصاهرة. وبالمثل فحيث يعتبر انتقال القرابة يتم عبر خط الإناث، فإن إنكار الأبوة الفسيولوجية يصل إلى حد الجزم بأنه حيثما تكون هناك علاقة مصاهرة لا تكون هناك علاقة قرابة. وفى مجتمعات أخرى نجد حلولاً أقل حدة لمشكلة التوفيق بين العلاقات القرابية وعلاقات المصاهرة، ولكن هذه الحلول تعكس أيضاً إيديولوجيات العلاقات القرابية السائدة فى تلك المجتمعات. ففى بعض الجماعات يعتبر إسهام الأم هو "دم" أو "لحم" الوليد، بينما يعتبر إسهام الأب هو عظام الوليد. وهذه العناصر التى يساهم بها كل من الأب أو الأم تمنح الوليد خصائص رمزية مميزة يرتبط كل منها بنمط خاص من أنماط العلاقات الاجتماعية.

الحياة الشعبية — *Folklife*

يستخدم هذا المصطلح فى إطار **الإثنولوجيا** الأوروبية للإشارة إلى دراسة ثقافة **الشعب** اليومية التقليدية. ويعتبر عموماً أن ذلك يعنى ثقافة الشعوب الأمية القروية الريفية، التى تخضع لسيطرة **التراث الشفاهى**، وذلك تمييزاً له عن التراث الآخر الذى يتعايش معه وهو التراث الثقافى الحضرى المتعلم.

حيازة الأرض — *Land Tenure*

مفهوم أوسع من مفهوم "الملكية"، ويشير إلى حق الفرد أو الجماعة فى حيازة الأرض، بغض النظر عما إذا كانت هذه الحيازة تضمن الملكية أم لا. لذا فإن الأرض المملوكة لشخص أو جماعة ما يمكن أن يحوزها فرد أو جماعة أخرى، أو أن هذه الحيازة موجودة نتيجة لغياب مفهوم ملكية الأرض.

حيز، مكان — *Space*

إن المفهوم الثقافى والاستخدام الاجتماعى لمصطلح المكان، شأنه شأن مصطلح **الزمن**

كان محور اهتمام مجالات عديدة من البحث الأنثروبولوجي بدءاً من **المورفولوجيا الاجتماعية** ومروراً بالإيكولوجيا الثقافية وانتهاءً بدراسات **الشعائر**، **والرمزية**، **والفلسفة السلالية**، والميدان الأحدث نسبياً وهو **أنثروبولوجيا الفراغ**. وقد أماطت الدراسات الأنثروبولوجية للمكان اللثام عن عدد من الموضوعات المختلفة، منها الأسلوب الذى يعكس به استخدام المكان وتوزيعه ملامح البناء الاجتماعى، والأسلوب الذى تعكس من خلاله المفاهيم والتصورات الفلسفية والكوزمولوجية (المتصلة بتفسير نشأة الكون) ومضامينها الإيكولوجية (البيئية)، وأخيراً أسلوب التحكم فى المكان، عمداً أو عن غير عمد، لخدمة أغراض الاتصال. انظر: **الأنثروبولوجيا البصرية**.

الحيض *Menstruation*

مرحلة من مراحل الدورة الفسيولوجية عند المرأة تظهر تقريباً بصفة شهرية، إذا لم تصبح المرأة حاملاً. وفى كثير من الثقافات تعزى دلالة **رمزية** هامة للدم عموماً، ولدم الحيض بوجه خاص. إذ ينظر إلى دم الحيض على أنه ملوث وخطر من جهة، كما يعد ذا قوة خاصة، لأنه رمز لإمكانية الخصوبة لدى المرأة من جهة أخرى. وقد أسس **دوركايم** نظريته عن **التوتمية** على الخوف الشائع عند الكافة من دم الحيض أو اعتباره **محرماً (تابو)**. وقد اعتمد فى ذلك على شواهد إثنولوجية تشير إلى أن الاتصال بدم الحيض يعد أمراً خطراً وعامل تلويث، خاصة بالنسبة للرجال. ومع ذلك، يجب ملاحظة أن الخوف من دم الحيض واعتبار المرأة الحائض عنصر تلويث ليست ظواهر عالمية. فهناك مجتمعات لا يرتبط فيها دم الحيض بأى احتياطات خاصة، كما أن هناك مجتمعات أخرى ترى المرأة الحائض خطراً وعامل تلويث، ونوع ثالث من المجتمعات يفرض عليها تجنب الاتصال بأشخاص معينين أو أداء أنشطة معينة، (فعلى سبيل المثال، يجب على المرأة الحائض ألا تمارس الجنس وألا تقترب من الصيادين أو تقترب من طعام معين). وذلك حتى يمكن تجنب الآثار السلبية الممكنة سواء تلك التى قد تقع عليها، أو تصيب النشاط المقصود. وفى بعض المجتمعات قد تكون مناسبة نزول دم الحيض عند الفتاة لأول مرة مناسبة لممارسة بعض **شعائر الانتقال** (المرور) التى تشير إلى بلوغها مرحلة النضج الجنسى والاجتماعى. كما أن الرمزية فى طقوس **التكريس** بالنسبة للرجال كثيراً ما تستعير توهم اكتساب القوى الإنجابية لدى المرأة، بما فى ذلك الحيض وإنجاب الأطفال، كجزء من تأكيد القوة الاجتماعية للرجل. (انظر: **التماثل الجنسى الطقوسى**). وتكشف الملاحظة فى كثير من المجتمعات الصغيرة أن الحيض قد يكون أمراً نادراً نسبياً لدى كثير من النساء، وذلك نظراً لأن المرأة عندما تبدأ فى ممارسة النشاط الجنسى، فإن الحمل المتكرر وطول فترات الرضاعة يؤدى إلى ندرة ظهور الدور الشهرية.

خ

خبرة ***Experience***

إدراك الفرد الذاتى للأحداث، والذى يفسر هذه الأحداث فى ضوء سماته المعرفية والنفسية. وهكذا تصبح الخبرة جزءاً من تاريخ الحياة الشخصية للفرد. ومن الواضح أن هناك علاقة جدلية متبادلة بين النمط الثقافى وبين الخبرة الفردية، حيث إن الأشكال الثقافية تصوغ وتشكل أسلوبنا فى تفسير الأحداث، فى نفس الوقت الذى تمثل فيه مجموع الخبرة الفردية جزءاً من مضمون ثقافتنا. وهناك بعض الخبرات الشخصية أو الخاصة ذات الأنماط المحددة ثقافياً، (انظر: **حالات الوعى المتغيرة**)، التى يتبناها التراث الثقافى، وتصبح أساساً للإبداع الجماعى لكل من **الأسطورة والتراث الشفاهى**. كذلك تعتمد التأثيرات الاجتماعية والنفسية **للشعائر والفن** على الاندماج الذى يحدث بين الشكل الثقافى والخبرة الفردية.

ختان الإناث (العادى) ***Clitorectomy***

تؤدى عملية نزع البظر كجزء من طقوس **التكريس** الخاصة بالإناث بين بعض الجماعات الإفريقية، كما تجرى أحياناً فى مناطق أخرى من العالم. وترتبط طقوس تكريس الإناث بالمجتمعات التى تعتمد على فلاحة البساتين، غير أن السبب وراء هذا الارتباط مازال غير واضح. ومن المحتمل أن تكون هذه العملية جزءاً من إيديولوجية عامة تعبر عن سيطرة الذكور أو عن الصراع بين الجنسين.

ختان الإناث (الجائر)

Female Circumcision

إزالة الشفرة التناسلية للمرأة، وهى عملية تجرى كجزء من طقوس التكريس الأنثوى فى بعض المجتمعات الأفريقية وغيرها من المجتمعات.

ختان الذكور ***Male Circumcision***

إزالة الجلد الزائد من العضو الذكرى، وهى عملية تجرى كجزء من طقوس **التكريس** فى مجتمعات عديدة من العالم. كما ينتشر ختان الذكور أيضاً فى المجتمعات الصناعية الحديثة، وبين اليهود وجماعات أخرى. ولقد تصدت نظريات عديدة من منطلق التحليل النفسى لتفسير أهمية طقوس التكريس الرجالية المصحوبة بالختان، أو جرح الجزء الأسفل من القضيب والذى يطلق عليه مصطلح Subinicsion، أو جرح الجزء الأعلى من القضيب والذى يطلق عليه مصطلح Supercision، أو بأى تعديلات أخرى فى عضو التناسل. انظر: **التماثل الجنسى الطقوسى**.

خدمة أهل العروس كمهر

Brideservice

الخدمات التى يقدمها رجل إلى أولئك الذين اتخذ من بينهم زوجة له. وتقدم هذه الخدمات عادة لوالد الزوجة، ولكن قد يطلب

منه أحياناً أداء بعض خدمات لوالدة الزوجة، وأخواتها وبعض أقاربها الآخرين كأفراد أو كجماعة. وتفرض هذه الخدمات على الرجل نظير ضمان حصوله على امرأة عن طريق **الزواج**. وغالباً ما تتضمن عادة تقديم خدمات إلى أهل العروس فترة **إقامة فى بيت الزوجة** التى يمكن أن تمتد أو تقصر. ويمكن أن تخضع فترة تقديم الخدمات لأهل الزوجة للتفاوض بين الأطراف المعنية، وقد تكون فترة التزام الزوج بالعمل ممتدة بلا حدود، حيث تعد ديناً فى عنقه. ويمكن أن تمثل سيطرة أهل الزوجة على مستقبل الزوج جانباً هاماً من العلاقات السياسية فى المجتمعات التى تأخذ بنظام خدمة أهل العروس كمهر. وترتبط عادة خدمة أهل العروس **بمجتمعات الصيد والجمع** أو فلاحة البساتين. فهى شائعة بين جماعات السكان الأصليين فى منطقة حوض الأمازون.

الخصوصية التاريخية
Historical Particularism

اتجاه أنثروبولوجى يرتبط **ببواس** والمدرسة **التاريخية الثقافية**. فقد عارض بواس المخططات التطورية "الموضوعة سلفاً" التى عرفتها أنثروبولوجيا القرن التاسع عشر، ودعا بدلاً من ذلك إلى الدراسة المفصلة لمظاهر الخصوصية التاريخية والثقافية لكل موقف إثنوجرافى نتصدى لدراسته. انظر: **النسبية الثقافية**.

الخط الأساسى — *Baseline*

انظر: **البناء الثقافى الأساسى**.

خطف العروس — *Bride Capture*

يعتبر خطف النساء من الجماعة المعنية أحد الملامح المميزة للغارات والحروب بين الجماعات المحبة للحروب. ومن الأمثلة المعروفة لهذه الجماعات جماعة اليانومانو Yanomano، وهى جماعة تعيش فى منطقة حوض الأمازون درسها تشاجنون N.Chagnon (١٩٦٨). ووفقاً لنظرية الزواج البدائى التى قدمها **ماكلينان**، فإن خطف العروس كان أقدم صور الزواج. وكان ذلك بسبب أن أوائل البشر كانوا يقومون بوأد الإناث، ولذلك كان على الرجل أن يبحث عن زوجة من خلال الحرب.

خطوط المناسيب الثقافية (الكنتور الثقافى) — *Cline*

إن التنوع التدريجى فى توزيع خاصية سكانية أو لغوية أو ثقافية معينة يمكن التعبير عنه وفقاً لأساليب رسم الخرائط الجغرافية حيث توقع هذه الاختلافات على خريطة بأسلوب يماثل استخدام خطوط المناسيب (الكنتورية) فى الجغرافية الطبيعية. ويطلق على هذه الخطوط (الكنتورية) اللغوية و الثقافية اسم Cline. ومن الممكن استخدامها فى دراسة التنميط الجغرافى للسمات الوراثية فى الأنثروبولوجيا الفيزيقية وفى تنميط اللهجات فى علوم اللغة وغيرها.

خيانة زوجية — *Adultery*

انظر: **زنا**.

نظرية (الخير المحدود)

Limited Good

مفهوم صاغه **فوستر** فى محاولته شرح السلوك والتوجهات القيمية لمجتمعات **الفلاحين** فى أمريكا الوسطى (١٩٦٥). وقد ذهب فوستر إلى أن التوجه المعرفى أو الإدراكى للفلاحين المكسيكيين هو فى الأساس توجه **محافظ**، وأن الفلاحين يرون عالمهم هو عالم طيبات الحياة فيه محدودة. ومن هنا فإن المكسب الذى يحققه فرد معين لابد أن يأتى على حساب الآخرين. ورأى فوستر أن المؤسسات الاجتماعية والسلوكيات الشخصية والقيم الشخصية جميعاً سوف، تكشف عن أنماط تخدم هذا التصور. من هنا يعتقد أن الفلاحين يتسمون بفردية متطرفة وحب المنافسة والحقد الشخصى، مع بعض العلاقات التعاونية المتفرقة. وقد واجهت هذه الصياغة اعتراضاً من حيث مدى صدقها الإثنوجرافى (سواء بالنسبة للمكسيكيين أو جماعات الفلاحين الآخرين) على يد **ردفيلد** وغيره ممن أكدوا على الجوانب الإيجابية فى التنظيم الاجتماعى والثقافى لمجتمع الفلاحين ولوجهة نظرهم فى الحياة (انظر: **المتصل الشعبى الحضرى**). وقد واجهت البيانات الإثنوجرافية التى كون فوستر على أساسها نظريته، اعتراضات متكررة، وأشير إلى أن فكرة "الخير المحدود" وكذلك الدور الاجتماعى الثقافى للحسد يتعين ربطه **بأنماط الإنتاج** التى يعيش فى ظلها الفلاحون.

وهكذا رأى داو Dow (١٩٨١) أن تصور فكرة "الخير المحدود" ينطبق فقط على اتجاهات الفلاحين فى مواجهة النمط الرأسمالى للإنتاج، بينما هم فى علاقاتهم بنمط الإنتاج المنزلى يكشفون عن مجموعة مختلفة من الاتجاهات التى تؤمن بأن العمل وتراكم الثروة لدى كل أسرة يساهم فى ثراء المجتمع المحلى ككل. وعلاوة على ذلك، فإن نظرية فوستر قد خضعت لنقد شديد لأنها حصرت جذور مقاومة التغير والتنمية – شأنها فى ذلك شأن مفهوم **ثقافة الفقر** الذى طوره **لويس** – داخل المجتمع نفسه أو فى توجهاته القيمية والمعرفية، بدلاً من التركيز على أبنية القوة الخارجية التى تبقى على مجتمعات الفلاحين فى وضع تابع بالنسبة للمجتمع القومى. وهكذا فإن النقاد رأوا أن فشل المجتمعات الفلاحية فى تحقيق تنمية اقتصادية لم يكن نتيجة لرفض الفلاحين المحافظين الاستفادة من الفرص المتاحة، وإنما كان نتيجة للأبنية المسيطرة والمستغلة التى تقع خارج سيطرة المجتمع المحلى.

دائرة Circuit

يستخدم فى **السيبرنطيقا** للإشارة إلى الطريق الذى تسير فيه الرسالة. وقد يؤدى تحليل هذه الدوائر بعالم الأنثروبولوجيا إلى إهمال الانقسام التقليدى بين الكائنات الحية، والأدوات، والبيئة، والتركيز بدلاً من ذلك على أنساق الاتصال التى تربط كل هذه الظواهر.

دائرة ثقافية، منطقة ثقافية

Kulturkreis

يمثل هذا المصطلح أحد المفاهيم الأساسية داخل النظريات الألمانية الخاصة **بالانتشار والتاريخ الثقافى**. ويتم النظر إلى الدائرة الثقافية بوصفها شريحة جغرافية، تاريخية تمثل مرحلة معينة من مراحل انتشار مجموعة من السمات الثقافية المرتبطة ببعضها البعض.

الداروينية الاجتماعية

Social Darwinism

تمتد جذور هذا المصطلح إلى **سبنسر** (١٨٧٦) الذى دعا إلى تطبيق نظريات داروين عن الانتخاب الطبيعى على تفسير **التطور** الاجتماعى البشرى. ثم طبقت فيما بعد على نظريات أخرى استخدمت المبادئ العامة للتطور البيولوجى عند داروين فى تحليل المجتمع البشرى. لهذا اكتسب هذا المصطلح قدراً من الازدراء لما انطوى عليه من سوء تطبيق فج للنظرية البيولوجية، دون الأخذ فى الاعتبار الأبعاد التاريخية والاجتماعية والثقافية لتنظيم المجتمعات البشرية. انظر: **البيولوجيا الاجتماعية**.

دافعية الإنجاز

Achievement Motivation

مركب من السمات الشخصية التى ترتبط بدور المنظم أو صاحب المشروع الذى يفترض أنه يصلح **للتنمية** الاقتصادية بين أبناء المجتمعات التى يعتقد أن نمط الشخصية الموجهة نحو الإنجاز ينتشر بينهم. ويرى العديد من الأنثروبولوجيين والسوسيولوجيين أن مثل هذا المقياس السيكولوجى لا يمكن أن يعد متغيراً سببياً فى **التغير** الاجتماعى، ويحاولون بدلاً من ذلك التوصل إلى القوى (العوامل) الاجتماعية والاقتصادية التى تشكل "الشخصية المنجزة" أو تساعد على وجودها.

دراسات الفولكلور Folkloristics

انظر: **دراسة الفولكلور**.

الدراسة الأنثروبولوجية للعب

Anthropology of Play

سلوك اللعب سلوك شائع عند الثدييات

وبنى البشر، ويلاحظ أن لعب الرئيسات يشبه من نواح عدة لعب صغار البشر. وكثيراً ما لاحظ العلماء الذين درسوا لعب الحيوانات أنه من الصعب تعيين حدود دقيقة بين اللعب والسلوك (العادى)، ذلك أن اللعب كثيراً ما يتداخل مع أنماط أخرى من السلوك كالاستكشاف، والسيطرة، والنشاط الجنسى. وكثيراً ما يفسر لعب الأطفال باعتباره شكلاً من أشكال تقليد الكبار والاستعداد لحياة الكبار، و / أو يعد مرتبطاً بعملية **التنشئة الاجتماعية**، أو وسيلة للتعبير عن بعض التوجهات النفسية أو الصراعات. وقد درست الألعاب فى إطار دراسات **الانتشار** وفى **علم الفولكلور** وتم تسجيلها بوصفها شواهد على صحة نظريات الانتشار أو من "أجل الحفاظ على" النصوص المصاحبة للألعاب، وليس من أجل دلالات سلوك اللعب فى الثقافة والمجتمع.

أما الدراسات المقارنة، من ناحية أخرى، فقد نظرت إلى الألعاب كأنشطة تعبيرية تمثل نماذج للأنماط الثقافية، وحاولت أن تربط مدى تركيب وتعقيد الألعاب، وسماتها بالعوامل الثقافية. وهكذا ذهب روبرتس Roberts وساتون سميث *Sutton-Smith* إلى أن فرض "التنشئة الثقافية الصراعية"، الذى يقول إن الصراعات المتولدة عن التنشئة الثقافية تخلق أنماطاً معينة من أنشطة اللعب تنطوى على قلب الأدوار المرتبطة بتلك الصراعات. وهكذا يؤدى اللعب فى النهاية إلى إجادة السلوك الملائم للأدوار الاجتماعية. كما ذهب مشروع "الثقافات الستة" لويتينج وتشايلد Whiting and Child إلى اعتبار اللعب عملية تعلم للدور، كما درسا العلاقة بين اللعب والتوقعات السلوكية كالسيطرة والتنشئة.

غير أن نظريات اللعب التى تركز على جوانبه التربوية أو على وظائفه فى عملية التنشئة الاجتماعية لا تفسر لنا اللعب التخيلى، أو بناء اللعب نفسه. وقد ذهب Huizinga فى كتابه: "الإنسان المازح Homo Ludens (١٩٤٩) إلى أن اللعب يجب أن يدرس "فى حد ذاته"، ثم يدرس بوصفه جانباً من أنشطة أخرى متعددة كالحرب، والفن، والقانون. فهو يميز اللعب كنشاط خاص وطوعى يقوم بامتصاص المشاعر، ليس إنتاجياً، وله حدود مرسومة زمنياً ومكانياً وبواسطة قواعد محددة ويتسم بعلاقات جماعية "سرية" (انظر: **نظرية اللعب**). أما **بيتسون** (١٩٧٢)، من ناحية أخرى فقد تناول اللعب كصيغة من صيغ ما **وراء الاتصال**، على أساس أن اللعب ينطوى على "تعلم التعلم". ويستخدم جيرتز (١٩٧٢) مفهوم "اللعب العميق" لوصف لعبة صراع الديكة فى بالى، وهى اللعبة التى يفسرها بأنها نص اجتماعى يمثل تعليقاً على الطبيعة التدرجية الهرمية لمجتمع بالى. وهكذا يرى جيرتز أن اللعب عبارة عن "قراءة ثقافية خاصة للخبرة".

وهناك اتجاه آخر فى تناول اللعب تبناه جوفمان Goffman فى نظريته عن **الدور** (١٩٦٩) حيث يرى أن اللعب عبارة عن صيغة لأداء الدور. كما طور فكرة بيتسون عن ما وراء الاتصال أو "الأطر" التى تحيط بشتى أنماط التفاعل فى اللعب. كما حول بعض المحللين البنيويين، مثل آلان دندس

A.Dundes أن يحلل اللعب في ضوء بنيته (مورفولوجيته). كذلك حاول دندس تعيين عناصر Motifemes الألعاب (١٩٦٥). ودرس علم نفس النمو، المتأثر بآراء جان **بياجيه**، كيف تعكس مراحل اللعب النمو العقلي والقدرة على تكوين المفاهيم.

من هنا نرى أن أهمية اللعب والألعاب بالنسبة لعلم الأنثروبولوجيا أهمية مزدوجة: فمن ناحية تحول اللعب إلى ميدان للدراسة استخدم لإثبات أو اختبار بعض الفروض، خاصة في إطار نظرية الانتشار وفي إطار مجالات عدة من **الأنثروبولوجيا النفسية**. ومن الناحية الأخرى اعتبر اللعب نفسه صيغة أو مصدراً لاستخلاص النماذج النظرية التي استخدمت في تفسير مجالات أخرى من السلوك ومن التنظيم الاجتماعي الثقافي.

الدراسة التتبعية للعلاقات اللغوية

Glottochronology

انظر: **قياس العلاقات اللغوية**.

دراسة الحالة *Case Study*

تسجيل مفصل لخبرة فرد أو سلسلة من الأحداث التي تظهر في إطار محدد (على سبيل المثال: تاريخ نزاع معين بالنسبة لميدان الأنثروبولوجيا القانونية، أو تاريخ مريض معين ووصف أوجاعه بالنسبة للأنثروبولوجيا الطبية، أو وصف لدورة الحياة أو لطقس معين...إلخ). ولقد استخدم هذا المنهج بشكل منظم في ميدان **الأنثروبولوجيا القانونية**.

دراسة السلالات *Ethnoscience*

هي الدراسة العامة لأنساق **التصنيف والترتيب** التي تستخدمها المجتمعات المختلفة. انظر: **الأنثروبولوجيا المعرفية**.

دراسة المجتمع المحلي

Community Study

تمثل دراسة المجتمع المحلي الطريقة السائدة في التحليل الأنثروبولوجي لدراسة المجتمعات **القروية** في أمريكا الوسطى والجنوبية وفي أوروبا وآسيا. كما يستخدم هذا المنهج أيضاً في دراسة أنماط أخرى من **المجتمعات المحلية** منها على سبيل المثال قطاعات من المجتمع الحضري. وينصب اهتمام دراسة المجتمع المحلي على المستوطنات المحلية الصغيرة والمستقلة نسبياً. فتركز على علاقات التفاعل القائم بين النظم الاجتماعية والأنماط الثقافية داخل هذه المجتمعات. وتهدف دراسة المجتمع المحلي إلى تقديم وصف شامل ومتكامل لأنماط العلاقات الاجتماعية والقيم والنظم السائدة في المجتمع. كما تهدف إلى وصف الأساليب التي يحافظ بها المجتمع على أبنيته الاجتماعية ونظمه الثقافية، وتلك التي يعيد من خلالها إنتاج هذه الأبنية والنظم على مدار الزمن. وقد أثار الاتجاه البنائي الوظيفي في دراسة المجتمع المحلي انتقادات جديرة بالاهتمام. فهو يميل إلى الاهتمام بالديناميات الداخلية للمجتمع المحلي وإغفال أبنية القوة الاجتماعية والسياسية الكبرى التي تؤثر في المجتمع المحلي وفي علاقاته بالنظم المحلية والقومية.

الدراسة الميدانية Fieldwork

يقصد بها البحوث التي يقوم بها الأنثروبولوجي أو **الإثنولوجي** في منطقة إثنوجرافية أو في **مجتمع محلي**. وفي الأنثروبولوجيا المعاصرة لم تعد هذه المنطقة الإثنوجرافية مقصورة بالضرورة على المجتمع المحلي التقليدي القبلي أو القروي، بل يمكن أن تغطي دراسات للمجتمعات **الحضرية**، أو الصناعية، أو غيرها التي يختارها الأنثروبولوجي لدراستها دراسة مركزة. كما استخدم نفس الاتجاه الأنثروبولوجي في دراسة **الثقافات الفرعية** وفي إجراء البحوث على مؤسسات داخل المجتمع الصناعي الحديث. ففي حين كان يقال في الماضي إن الأنثروبولوجيا هي دراسة الشعوب **البدائية**، والثقافات القبلية الغريبة وغير المعروفة، والمجتمعات المحلية والقروية، لم يعد يصح اليوم تعريف البحوث الأنثروبولوجية المعاصرة وفقاً لهذا المعيار، وإنما أصبحت تتميز باستخدام المناهج الأنثروبولوجية المتميزة في العمل الميداني وفي التحليل. والحقيقة أن الحدود بين العلوم أصبحت غائمة إلى حد كبير في مجال دراسة المجتمع الصناعي والحضري الحديث، وذلك بسبب ظهور قضايا نظرية ومنهجية جديدة بفضل التعاون بين أكثر من تخصص، وتبادل الخبرات بين التخصصات المختلفة. ويمكن أن نلحظ ثمرة هذا التعاون بين التخصصات في الدراسة الأنثروبولوجية للمجتمعات التقليدية القبلية والقروية،، حيث يتزايد اعتماد علماء الأنثروبولوجيا المعاصرين على نظريات علوم التاريخ والاقتصاد والسياسة والاجتماع وغيرها. وتفيد منها في تقديم تفسير ملائم للأنساق الاجتماعية الثقافية المحلية والعلاقات المتبادلة فيما بينها من ناحية، وبينها وبين أبنية القوة القومية والعالمية من ناحية أخرى. (انظر: **الأنثروبولوجيا النقدية، التنمية**).

وبغض النظر عن مشكلات **تصميم البحث**، وطرق البحث وتحديد التوجيه النظري، فإن الدراسة الميدانية نفسها تكتنفها بعض الصعوبات الكامنة فيها والتي قد يواجهها الباحثون في الميدان ويفاجأون بها في بداية عملهم، أياً كان المكان الذي يجرون فيه بحوثهم. فالباحث الإثنوجرافي (الميداني) قد يصاب **بصدمة ثقافية** أو بإحساس بفقدان الاتجاه لدى وصوله إلى المكان الذي سيجري فيه عمله الميداني، وذلك بسبب اختلاف أنساق القيم وأنماط السلوك لدى الناس الذين سيدرسهم. وقد تكون حالة فقدان الاتجاه هذه حالة ضرورية، بل هي على المدى البعيد شئ مفيد للباحث الميداني، لأنها مثل **شعائر الانتقال** (المرور) تعد الباحث للقفزة المطلوبة على مستوى الخيال العلمي كي يستطيع أن يتوصل إلى تفاهم مع ثقافة أو طريقة حياة غريبة عنه. ذلك أن الإعداد المسبق للباحث الأنثروبولوجي، سواء كان رسمياً أو غير رسمي، يمكن أن يمده بتوقعات غير حقيقية من جانب المجتمع الذي سيعمل فيه. وقد يتكون داخل الباحث، بوعي أو بلا وعي، نظرة رومانسية إلى "البدائيين". تمثل هي نفسها أحياناً عنصراً جوهرياً و مهماً في دفع الباحث إلى ممارسة هذه المهنة، ولكنها تواجه بصدمة قاسية من واقع

بلد العالم الثالث الذى اختار منه مجتمع بحثه الميدانى. ويكون رد الفعل من جانب كثير من الأنثروبولوجيين هو رفض المجتمع القومى أو المجتمع المسيطر، ويهرب "إلى الأدغال" (يقصد الأطراف أو المناطق البعيدة عموماً عن أعين السلطة المركزية)، ويرى من الأمور المرهقة والعقيمة ذلك الوقت الذى يتعين أن ينفقه فى سبيل الحصول على تصريح إجراء العمل الميدانى أو ينفقه فى الإقامة فى العاصمة أو فى المدن الإقليمية. ونتيجة لهذا الموقف يخفق الباحث الإثنوجرافى فى دراسة النسق القومى أو الإقليمى، الذى يمثل مجتمع الدراسة الميدانية جزءاً منه، كما يتجاهل تسجيل كيف تعتدى أبنية القوة على المستويين القومى والعالمى على منطقة العمل الميدانى.

وهناك مشكلات أخرى يواجهها الباحث الميدانى، منها مشكلات تحديد دوره داخل مجتمع البحث، وإقامة علاقات طيبة مع الإخباريين. ففى بعض الأحيان قد يجد الباحثون أنه من الصعب أن يشرحوا لأفراد المجتمع سبب وجودهم، أو طبيعة البحوث التى يقومون بإجرائها. ووجد نفر منهم أنه من الأيسر اختراع هوية مزيفة يمكن أن يتقبلها المجتمع المحلى بسهولة أكبر. ولكن الكثيرين يعترضون على المضمون **الأخلاقى** لهذه الممارسة، لذلك يتعين على الباحث الميدانى الذى يواجه هذه المشكلة أن يعمل – بدلاً من ذلك – من أجل الحصول على مكانته فى المجتمع المحلى بشكل عملى، بأن يصرح بأهداف بحثه، ولكن لابد أن يعرض فى نفس الوقت القيام بخدمة مفيدة أو مهمة إلى حد ما فى مقابل تعاون أهل المنطقة معه فى إجراء بحثه. وقد شهدت المجتمعات القبلية والقروية تزايد الاعتراض على دور الباحث الأنثروبولوجى، أولاً من جانب المجتمع المحلى نفسه، كما يتعرض لتقويم نقدى من دوائر المثقفين والسياسيين على المستوى القومى. إن على الباحث ألا يعتقد أبداً أن من حقه إجراء البحوث، وعليه أن يستعد لتقديم شئ فى مقابل ذلك للمجتمع المحلى. كما يتعين عليه أن يقدم نتائج بحثه إلى الأنثروبولوجيين المحليين، أو العلماء الاجتماعيين، أو رجال الإدارة والحكم الذين يمكن أن يثروا معلوماتهم عن التنوع الثقافى الاجتماعى والسلالى داخل بلادهم.

وترى **الأنثروبولوجيا النقدية** أن العمل الميدانى نفسه، بما يتضمنه من جهد الباحث للحصول على مكانة داخل المجتمع المحلى الذى يدرسه، يمثل موضوعاً للتحليل له أهميته وله مشروعيته. ويذهب كثير من الباحثين الإثنوجرافيين المعاصرين إلى أنه يتعين على الإثنوجرافى أن يكشف لنا مشاركته (أو عدم مشاركته) فى المجتمع المحلى ويلقى عليها الضوء بالتفصيل، وذلك من أجل تقويم نتائج مثل هذا البحث تقويماً سليماً (انظر: **الكتابة الإثنوجرافية**). لذلك يفضل هؤلاء العلماء أن نقوّم نقدياً مفهوم **الملاحظة بالمشاركة** التى يعتقد تقليدياً أن البحث الإثنوجرافى يعتمد عليها، موضحين أنها تمثل فكرة إشكالية فى الحقيقة.

ومن الموضوعات الإشكالية التى يواجهها أغلب الإثنوجرافيين فى عملهم الميدانى الاتجاهات التى يتعين عليهم أن يتخذوها تجاه

صور الانشقاق والتقسيمات داخل مجتمع الدراسة. وليس حل تلك المعضلة بالأمر السهل دائماً، ولعله من الصواب أن نقول بصفة عامة إن على الأنثروبولوجى أن يضحى إما باتساع اتصالاته ومجال تغطية موضوعه ويقتصر على علاقات مكثفة مع واحد أو اثنين من الإخباريين أو الأسر، أو العكس بالعكس. إنه من المستحيل أن يكون الباحث كل شئ لكل الناس فى الميدان، وخصوصاً فى المجتمعات الصغيرة التى تتميز بعلاقات التحالف بين الزمر المنشقة، حيث سيضطر الناس الباحث اضطراراً إلى أن "ينحاز" إلى جانب دون الآخر، حتى ولو لم يكن يريد هذا. والبديل الوحيد لذلك أن يظل الباحث على هامش المجتمع عاجزاً عن إنجاز بحثه بشكل ملائم. إن إدعاء هوية أو الاضطلاع بدور معين يعنى أن ينفصل الباحث عن الهويات وعن الأدوار الأخرى. ومع أن الباحث يستطيع أن يستثمر غموض إحدى المكانات أو هامشيتها إلى حد ما لكى يستطلع سجالات اجتماعية متعددة، إلا أنه لن يستطيع الحفاظ على حياده على الدوام، أو أنه سوف يشعر فى بعض المواقف بأن حياده ليس موقفاً ملائماً من الناحية الأخلاقية.

وهناك كثير من الصعوبات التى تنجم عن الإخفاق فى تعريف الباحث لموقفه تعريفاً ملائماً للمجتمع الذى يدرسه، ولأهداف البحث الذى يقوم بإجرائه. ففى بعض الأحيان يشعر الأنثروبولوجيون بقلق بشأن البحث الذى يفترض أنه أكاديمى أو "علمى بحت" وبين التزامهم الأخلاقى بالدفاع عن مصالح القطاعات المقهورة والمحرومة فى المجتمع الذى يدرسونه. ففى كثير من بلاد العالم الثالث يتفق المثقفون المحليون وممثلو السكان الأصليين وغيرهم من الجماعات المقهورة أو الخاضعة فى النظر إلى الأنثروبولوجيا الغربية عموماً على أنها إما شكل من أشكال التجسس، أو أنها مجرد وصف للعناصر الفولكلورية والعادات الغريبة بما يدعم ويكرس صورة مزيفة تماماً لواقعهم القومى وللمشكلات الحقيقية لجماعات الأقلية التى يمثلونها. كما يعانى الأنثروبولوجيون من سوء السمعة بسبب بعض مظاهر السلوك اللاأخلاقى. كما وجهت إليهم انتقادات لعدم إحساسهم بالالتزام برفاهية المجتمع الذى يدرسونه، وعدم اطلاع الغير على نتائج بحوثهم وعدم الاتصال بالجماعات المحلية والمثقفين المحليين. إنه من الطبيعى ولاشك أن يعتقد الناس الذين يرون الباحث الأنثروبولوجى بمظهره الثرى بالقياس إلى المستويات المحلية، وحرينه فى الاضطلاع بالبحوث التى يختارها، أن يعترضوا على استعداده للمجتمع المحلى فى تحسين ظروف عمله فى وطنه، واضعاً أهداف بحثه الفردى قبل أى التزام بخدمة تطلعات السكان المحليين واحتياجاتهم الأساسية. ومن المتوقع أن يزداد رفض أبناء العالم الثالث لهذا النوع من البحوث، وأنه يتعين على الأنثروبولوجى أن يسهم بشىء فى مقابل تواجده وعمله فى مجتمع الدراسة. ويتعين على المهنة نفسها أن تستجيب لهذه الانتقادات، وأن توسع دائرة الحوار داخلياً وخارجياً حول موقف المهنة

من دراسة مشكلات الفقر، والقهر، والهامشية الاجتماعية فى البيئات التقليدية التى تدرسها، وإلا ازدادت تباعداً عن حقيقية الواقع الذى تدعى أنها تدرسه.

دراسة النظم الزراعية
Farming Systems Research

أحد المجالات التى بدأ علماء الأنثروبولوجيا التطبيقية يرتادونه بشكل متزايد فى السنوات الأخيرة، ويقوم على الدراسة العلمية المنظمة للتنمية الزراعية. ففى ميدان دراسة النظم الزراعية يعمل كل من المزارع، والمرشد الزراعى، والمهندس الزراعى، وأخصائى التنمية أو المتخصص الاجتماعى فى إطار فريق متعاون من أجل حل المشكلات ذات الطابع المحلى. ويتضمن ميدان دراسة النظم الزراعية استخدام أو تطوير **التكنولوجيا الملائمة**، كما تستخدم الحاسبات الآلية بشكل متزايد لمساعدة المزارع فى مواجهة مشكلات معينة.

دراما *Drama*

ترتبط دراسة الدراما فى الأنثروبولوجيا بتحليل **الشعائر**، كما ترتبط **بأنثروبولوجيا الفن**. والدراما – فى حد ذاتها – مفهوم واسع يشير إلى الكثير من الطرق المختلفة لأداء الأدوار، أو التصرف فى المواقف فى سياق طقوسى أو مسرحى. وتعرف كثير من الثقافات غير الغربية تقاليد مسرحية معقدة، وأخصائيين محترفين أو متفرغين لأداء هذه الأدوار. ومن أبرز أمثلة ذلك ما يوجد فى الهند واليابان. وتتضمن مثل هذه التقاليد الدرامية **الرقص** والموسيقى، كما تعتمد على التقاليد الدينية والثقافية القائمة فى المجتمع الأكبر. وهناك عروض درامية أخرى يقوم بها متخصصون غير متفرغين، كما أن هناك نمطاً من الدراما ذا طابع ترفيهى، وإن كان ذا مضمون أو محتوى دينى. ويتم تحيل أداء الأدوار والمواقف بصورة طقوسية أو شعائرية فى ضوء خصائصها الدرامية، والطريقة التى تعبر بها وتؤثر على ديناميات الجماعة والعلاقات الاجتماعية. يعد **تيرنر** Turner (١٩٧٤) أفضل من شرح هذا المدخل حينما استخدم مصطلح "الدراما الاجتماعية" ليكشف عن الجوانب الرمزية والدينامية للعلاقات الاجتماعية.

دعارة *Prostitution*

تعرف عادة بأنها تقديم المرأة أو الرجل خدمات جنسية مقابل المال. والحقيقة أن مجرد وجود مثل هذه المبادلة ليس هو العنصر الوحيد للدعارة: فالدعارة عبارة عن نظام ينطوى على خلق **مكانة** خاصة **ودور** خاص يتميزان بعديد من الملامح الخاصة بغض النظر عن هذه المبادلة. فالدعارة ترمز للسلوك الجنسى "غير الطبيعى"، وقد يكون هذا السلوك **مقدساً** فى ظروف معينة وفى ثقافات معينة، ولكن الأرجح أنه يخضع **للوصم** الاجتماعى. وتتباين ملامح هذه الوصمة تبعاً لطبيعة تنشئة الدور الجنسى فى كل ثقافة. ويدلنا تحليل **الثقافة الفرعية** للدعارة عن الملامح المهمة للصورة المقبولة للسلوك الجنسى "الطبيعى" والسلوك المرتبط **بالنوع**.

دفن *Burial*

انظر: **الشعائر الجنائزية**.

دور *Role*

التعريف الكلاسيكي للدور هو الذي قدمه **لينتون** (١٩٣٦) باعتباره: "الجانب الدينامي للمكانة". فإذا كانت **المكانة** تمثل وضعاً اجتماعياً معيناً له مجموعة محددة من الحقوق والواجبات المرتبطة به، فإن الدور يعني تنفيذ توقعات المكانة "وتوقعات الدور" بواسطة السلوك المتوقع لمكانة معينة. وقد تطور هذا المفهوم للدور في إطار علم الاجتماع الوظيفي والأنثروبولوجيا **الوظيفية**، وأضاف إليه **ميرتون** (١٩٤٩) مفاهيم جديدة مثل: "مجموعة الأدوار" (وقصد به مجموعة علاقات الدور المرتبطة بمكانة اجتماعية معينة)، و"صراع الأدوار" (حيث تفرض على الفرد توقعات أو متطلبات غير متوافقة). وقد وجهت الانتقادات إلى النظرية الوظيفية للدور بوصفها مغرقة في الثبات والسلبية، حيث تفترض **إجماعاً** من المجتمع على مجموعة موحدة من التوقعات، وأن الفرد ليس عليه سوى أن يستجيب سلبياً أو أن يتعلم هذه التوقعات. أما **نظرية الفعل** وغيرها من الاتجاهات الحديثة في الأنثروبولوجيا فلا تفترض وجود هذا الإجماع الاجتماعي على توقعات الدور، وتتجه على العكس إلى تأكيد المشاركة الإيجابية للأفراد والجماعات في خلق الأدوار خلال عمليات التفاعل الاجتماعي (انظر: **الإثنوميثودولوجيا** – المنهجية الشعبية). ونحن في أدائنا للأدوار نبدي رأينا فيها ونخلق تنويعات جديدة منها، الأمر الذي جعل التصور الاستاتيكي للدور يعتبر اليوم فاقداً للملاءمة عموماً.

كما أن نظريات جوفمان السوسيولوجية عن المكانة والدور قد أثرت تأثيراً كبيراً على المعالجة الأنثروبولوجية للموضوع. ويؤكد جوفمان (١٩٦٩) على موضوع كيف يتباعد الأفراد عن بعض الأدوار، أو كيف يتبنونها بشكل واع إلى حد ما، أو كيف يضطرون قسراً إلى قبولها تحت ضغط وصم الآخرين لهم، أو نتيجة ديناميات العلاقات الاجتماعية أو العلاقات الشخصية.

دورة الحياة *Life Cycle*

على الرغم من أن مراحل دورة حياة الفرد محدودة عموماً بخبرات **الميلاد والموت**، إلا أنه ينظر إليها بطرق مختلفة في الثقافات المختلفة (انظر أيضاً: **أنثروبولوجيا العمر**). والحقيقة أن الميلاد والموت قد لا يمثلان بالضرورة حدوداً لدورة حياة الفرد، إذ أنه قد يسود الاعتقاد بأن الأفراد متواجدون خارج هذه الحدود سواء قبل ميلادهم أو بعد وفاتهم في صورة **أسلاف**، أو **أرواح** أو غير ذلك من أسماء. وتهتم دراسات **الشعائر** إلى حد كبير بالطرق المختلفة التي تؤثر بها الأنظمة الاجتماعية الثقافية على دورة الحياة الطبيعية للفرد وتفسيرها واستخدامها في أفعال وعبارات شعائرية (انظر: **التنشئة الاجتماعية، التكريس، الزواج، شعائر الانتقال**). ويمكن توسيع مفهوم دورة حياة الفرد وإثراؤه من خلال أخذ **دورة نمو الجماعة المنزلية** في الاعتبار.

دورة حياة الأسرة *Family Cycle*

انظر: **دورة نمو الجماعة المنزلية.**

دورة العام *Annual Cycle*

يصاحب تعاقب أو دوران الفصول في كثير من الجماعات الإنسانية تغيرات دورية في الأنشطة الاقتصادية وأنماط السكنى والحياة الاجتماعية. ويمكن ملاحظة هذه الظاهرة بوضوح في تجمعات السكان البدو أو شبه البدو الذين يغيرون أماكنهم حسب توفر الموارد الطبيعية. كما تبدو هذه الظاهرة أيضاً بين من يعملون بالبستنة وبالزراعة، حيث يوجد تبدل موسمي ملحوظ في الأنشطة راجع إلى ظروف العملية الزراعية. ولكن هذه الظاهرة تنتشر على نطاق أوسع في المجتمعات الصناعية والحضرية، حيث يمكن لأنماط العمل والترويح أن تخضع لدورة موسمية. لقد أشار **موس** (١٩٢٥)، في دراسة رائدة، إلى أنه لا يجوز فهم العلاقة بين التعاقب الموسمي و"المورفولوجيا الاجتماعية" عند الإسكيمو في ضوء الحتمية البيئية المبسطة وحدها، وإنما باعتبارها ظاهرة من ظواهر الحياة الاجتماعية لما تنطوي عليه من تعارض معقد ومنتظم. كان لهذه الدراسة تأثيرها البالغ في تطوير نظرة الاتجاه البريطاني **البنائي الوظيفي** إلى العلاقة بين الجماعات الإنسانية والبيئة التي تعيش فيها، وهي النظرة التي أكدت على أهمية التفسير الاجتماعي للعناصر الطبيعية واندماجها في نماذج محلية للبناء الاجتماعي.

دورة نمو الجماعة المنزلية *Development Cycle of the Domestic Group*

طور **فورتس** هذا المفهوم، حيث أدرك الحاجة إلى دمج **المادة التاريخية** في نموذج **الجماعة المنزلية** الذي يتميز في جوهره بالنموذج الساكن أو الآني، كما تستخدمه المدرسة **البنائية الوظيفية**. فلما اكتشف فورتس التباين في أنماط بناء مجتمع معين في لحظة معينة، ذهب إلى القول بأنه يمكن النظر إليها باعتبارها مراحل مختلفة في دورة نمو ذات شكل واحد عام لكل مجتمع. وبسبب العوامل الديموجرافية، والمراحل المختلفة في عملية إعادة إنتاج **الأسرة** فسوف نجد أن نسبة معينة – ربما تكون ضئيلة – من الجماعات المنزلية هي التي تتفق مع النمط المثالي في لحظة بعينها. ويربط هذا النموذج دورة حياة الفرد ببناء الأسرة والجماعة المنزلية، ومن ثم أصبح مفهوم دورة النمو جزءاً من الإجراءات الأنثروبولوجية – المتفق عليها – في تحليل بناء الجماعة المنزلية وأنساق **القرابة**. وعلى أية حال فإن مفهوم دورة النمو لا يقدم تفسيراً كاملاً لكل أنماط التباين في أشكال الجماعة المنزلية، فبعض أوجه التباين قد لا ترجع إلى مراحل في دورة تكاثر الأسرة، ولكنها تعود إلى عمليات تغير تاريخية أدت إلى التأثير في طريقة بناء الأسرة والجماعة المنزلية. وبالمثل قد لا يكون هناك نمط مثالي واحد، ولكن قد توجد عدة أنماط مثالية لتنظيم الجماعة المنزلية في مجتمع ما على

اعتبار أن الجماعات أو الشرائح الاجتماعية المختلفة قد تتباين فيما بينها فى المثل العليا والممارسات الخاصة بالأسرة والقرابة، أو لأن تلك الشرائح والجماعات قد تأثرت بصورة مختلفة بعمليات التغير الاجتماعى والثقافى.

دوركايم، إميل (١٨٥٨-١٩١٧)
Durkheim, Emile

عالم اجتماع فرنسى، وفيلسوف اجتماعى، أحدثت أعماله تأثيراً قوياً وعنيفاً فى كل مجالات العلوم الاجتماعية، ويعد الأب المؤسس لكل من علم الاجتماع والأنثروبولوجيا. أثرت جوانب مختلفة من أعماله على مجالات عدة من مجالات التفكير الاجتماعى العلمى. ففى علم الاجتماع طرحت أعمال تالكوت بارسونز تفسيراً هاماً عن النظرية **الوظيفية** للمجتمع عند دوركايم. وفى الأنثروبولوجيا أيضاً تأثر تراث **البنائية الوظيفية** تأثراً كبيراً بأعمال دوركايم، وذلك من خلال وساطة **رادكليف براون** أساساً. ثم بعد ذلك من خلال عدد كبير من علماء الأنثروبولوجيا الاجتماعية الذين تأثروا بأفكار دوركايم واعتمدوا عليها. كما كان لدوركايم إسهامات رائدة فى مجالات أخرى مثل علم اجتماع المعرفة، وأنثروبولوجيا **المعرفة** وفى دراسة **الانحراف**، وعلم الاجتماع التربوى. كما أسهم دوركايم بدراسته عن **التصنيف** (انظر: **موس**) والتى كانت ذات تأثير قوى على أعمال أخرى وفى تطوير **البنيوية والأنثروبولوجيا الرمزية**. من الثابت وجود عديد من الآراء المتباينة، بل المتناقضة أحياناً، فى أعمال دوركايم. فقد حدد ستيفان لوكاس Stphen Lukes (١٩٧٣) فى دراسته الهامة عن مجموع أعمال دوركايم عدداً من المفهومات الرئيسية المحورية فى فكر دوركايم. ومن أمثلة ذلك فكرة **الضمير الجمعى** الذى يشير إلى مجموع العناصر المعرفية والأخلاقية والدينية التى تكون بنية وعى أو ضمير الجماعة الاجتماعية. ثم قام دوركايم فى أعمال لاحقة بتعديل هذا المفهوم ليستوعب فكرة **التصورات الجمعية** التى تعبر عن حالات معينة من "الضمير الجمعى". ويعد مفهوم **الظواهر الاجتماعية** – مثل مفاهيم دوركايم الأساسية الأخرى كالتصورات الجمعية – ذات وجود مستقل، ولا يمكن تحليلها من خلال السمات السيكولوجية للأفراد أعضاء الجماعة، أو الحالة العقلية التى تشكلهم. وبهذه الطريقة حاول دوركايم أن يقيم تفرقة واضحة بين ميدان علم النفس وميدان علم الاجتماع، وسعى إلى تطوير مجموعة محددة من النظريات السوسيولوجية فى تفسير وتحليل الظواهر الاجتماعية. ومن أهم المفهومات الثنائية التى صاغها دوركايم يذكر لوكاس ثنائية **المقدس والعلمانى** وثنائية **السوى والمرضى**. ومن أهم أعمال دوركايم: "تقسيم العمل فى المجتمع" (١٩٠٢، ترجم إلى الإنجليزية ١٩٣٣)، (انظر: **تقسيم العمل**)، "وقواعد المنهج فى علم الاجتماع" (١٨٩٥، ترجم إلى الإنجليزية ١٩٣٨). "الانتحار" (١٨٩٧ ترجم إلى الإنجليزية ١٩٥١)، "التصنيف البدائى" (١٩٠٣ ترجم إلى الإنجليزية ١٩٦٣)، "الأشكال الأولية

للحياة الدينية" (١٩١٢ ترجم إلى الإنجليزية ١٩٢٥).

الدوطة (هدايا العروس للعريس) *Dowry*

هى شكل من **مدفوعات الزواج**، يقدمها والد الزوجة أو جماعتها القرابية للزوجين عند الزواج. وتكمن وظيفتها فى اعتبارها نوعاً من المشاركة مقدماً فى الميراث، حيث تتسلم الزوجة نصيبها الذى يخصها من ثروة والديها.

الدولة *State*

تنظر الأنثروبولوجيا إلى الدولة عادة كمرحلة من مراحل **التطور** السياسى الاجتماعى، تتميز بوجود حكومة مركزية تحتكر الاستخدام الشرعى للقوة فى إدارة الشئون العامة داخل إقليم محدد. وتتباين تعريفات الدولة فى النظرية السياسية تبايناً كبيراً مما أثار حولها الكثير من الخلاف والجدل. ويعكس هذا الخلاف الفلسفات السياسية المختلفة، وفهم كل جانب من هذه الفلسفات لجانب القهر فى تنظيم الدولة باعتباره تعبيراً عن السيطرة الطبقية، أو كتعبير عن الصالح العام أو الإرادة المستقلة (ذات السيادة). وتظهر نفس هذه الاختلافات بشكل جلى بين النظريات التى تتصدى لتفسير أصل الدولة. وهكذا دار قدر هائل من النقاش والجدل حول تفسير وتعيين أسباب ظهور الدولة والظواهر المرتبطة بقيام الدول مثل **الحضرية** **والحضارة** وانبثاقها عن **المجتمعات التى بلا زعيم**. ودار هذا الجدل حول تقييم الشواهد الإمبيريقية، حول الأولوية التحليلية لعوامل بعينها مثل العوامل الإيكولوجية، أو العسكرية، أو التكنولوجية **كالرى**، أو السياسية، أو الاقتصادية.

وقد تصدى علماء الأنثروبولوجيا والآثار لدراسة حالات ظهور الدولة "القديمة" فى الشرق الأدنى، والهند، والصين، وأمريكا الوسطى وبيرو، ثم حالات الدولة الثانوية التى ظهرت فى أعقاب ذلك الشكل القديم الأصلى. وقد خلص هؤلاء العلماء إلى بلورة مجموعة من الملامح المشتركة التى يتكرر ظهورها فى أغلب تلك الحالات. إلا أنه لم يتحقق للأسف اتفاق عام حول الأولويات التحليلية. ومن بين تلك الملامح العامة المتكررة التى تم الاتفاق عليها: الزيادة السكانية فى الأعداد والكثافة، وهى الزيادة التى ترتبط بزيادة الإنتاج الزراعى، وترتبط فى أغلب الأحوال أيضاً بظهور تكنولوجيا زراعية جديدة. وقد لوحظ أن هؤلاء السكان المتكاثرون يتجمعون فى مجتمعات كبيرة الحجم متنامية الكثافة (كالبلدات الصغيرة أو المدن). وتحدث فى نفس الوقت بعض مظاهر النمو الاجتماعى والسياسى نذكر منها: ازدياد تقسيم العمل وضوحاً وتحديداً، وظهور أعداد أكبر من المتخصصين فى إنجاز الأعمال، وظهور نظام **التدرج الطبقى** الاجتماعى وبالتالى ظهور الطبقات الاجتماعية، وظهور المؤسسات السياسية المركزية. وقد تميزت بعض الدول القديمة بأنها كانت ذات طابع ثيوقراطى (نظام الحكم الدينى)، حيث يسيطر الكهنة على المجتمع والدولة، وظهور المعابد ودور العبادة كبؤر للحياة الحضرية. كما تميزت دول أخرى

قديمة بالطابع العسكرى الواضح. ولكن غالبية تلك الدول القديمة تميزت بالجمع بين العناصر الدينية والعسكرية، والترابط بين القوتين العسكرية والدينية داخل الدولة، وكان تطور تلك العلاقة بينهما فى ذاته موضوعاً لعدد من الدراسات المهمة.

ويقسم سيرفيس Service (١٩٧٥) النظريات الأنثروبولوجية فى نشأة الدولة إلى نوعين رئيسيين هما: نظريات الصراع، ونظريات التكامل. وتذهب نظريات الصراع، مثل نظرية فريد M.H. Fried (١٩٦٧) إلى إبراز أهمية التدرج الطبقى الاجتماعى والطريقة التى يسمح بها جهاز الدولة بظهور طبقة اجتماعية يكون بإمكانها الحصول على وضع مسيطر والحفاظ عليه. ولذلك يعد البناء السياسى والدينى لمثل هذه الدولة بناء قائماً على القمع أساساً. أما نظريات التكامل فتذهب إلى أن الخضوع لسلطة مركزية يعود على الخاضعين ببعض الفوائد والمنافع المهمة مثل النمو الكلى العام مع زيادة تعقيد المجتمع ككل. والحقيقة أن كلا النظريتين ينطوى على قدر من الحقيقة، إذ يتعين علينا أن نحلل قيام الدولة فى ضوء طبيعتها التقدمية بمعنى أنها تحقق التكامل بين نظم ومؤسسات اجتماعية أكبر وأكثر تعقيداً، وكذلك فى ضوء طبيعتها القمعية بمعنى أن الفلاح (المنتج الزراعى) هو الذى يدفع أساساً ثمن هذا التقدم، وأن الطبقة الحاكمة، أو الصفوة العسكرية أو الدينية (الكهنوتية) أو الإدارية هى التى تجنى أساساً ثمار هذا التقدم.

كما وجه الأنثروبولوجيون والمتخصصون فى العلوم الاجتماعية عموماً اهتماماً كبيرا لدراسة مشكلة استقرار نظام الدولة فى سياقات تاريخية وجغرافية مختلفة. وقد صك كارل ماركس مفهوم **نمط الإنتاج الآسيوى** لتفسير الاستقرار التاريخى الذى شهدته كثير من الدول القديمة والتى لم تتطور وفق النموذج الأوروبى من نظام **العبودية (الرق)** إلى **الإقطاع إلى الرأسمالية**. وإنما حدث أن تلك الدول القديمة كانت تعيد إنتاج ذاتها عبر المراحل التاريخية دون حدوث تغير بنائى جوهرى فيها. غير أن مفهوم نمط الإنتاج الآسيوى نفسه كان محل جدل وخلاف. بحيث أن الأنثروبولوجيين المحدثين ذوى التوجهات الماركسية يرفضون قبول فكرة أن القوى المنتجة داخل نمط الإنتاج الآسيوى لم تتطور، ويدللون على ذلك ببعض أنواع الاضطرابات البنائية وبعض مظاهر التغير فى داخل الدولة غير الأوروبية. ولو لم تنقطع هذه التطورات بفعل دخول **الإمبريالية والاستعمار** الأوروبى، لأدت إلى تحول تلك النظم والأنساق الحكومية عبر الزمن.

دى سوسير، فردينان (١٨٥٧-١٩١٣)
De Saussure, Ferdinand

عالم لغة سويسرى يعد مؤسس المنحى **البنيوى** فى علم اللغة. (انظر مؤلفه الصادر عام ١٩١٦). انظر: **علم اللغة والأنثروبولوجيا**.

ديبوا، كورا (١٩٠٣-١٩٩٥)
Du Bois, Cora

عالمة أنثروبولوجية نشطت فى بحوث مدرسة **الثقافة والشخصية**، ونشرت دراسة

مميزة عن "شعب الألور" (١٩٦٠) استخدمت فيها مفهوم **الشخصية المنوالية**.

ديكتاتورية *Dictatorship*

يُستخدم مصطلح ديكتاتورية أحياناً كمرادف لمصطلح حكومة **استبدادية**، ولكنه يستخدم على نطاق أوسع للإشارة إلى أى حكومة لم تنتخب بصورة **ديموقراطية**. وقد ركز علماء الأنثروبولوجيا دراساتهم على المستوى المحلى للنظم السياسية، ولم يتجهوا بعد إلى تحليل ملامح أبنية القوة السياسية على مستوى الحكومة المركزية. ولذلك تنقصنا دراسات عن الحكومات المركزية فى دول العالم الثالث، التى تصنف معظم حكوماتها على أنها ديكتاتورية. ولا نستطيع أن نحدد إلى أى مدى يمكن النظر إلى أسس الحكم باعتبارها امتداداً لمستوى التنظيم الاجتماعى/ السياسى المحلى، أو إذا كانت قائمة كنقيض أو معارضة لهذه الأبنية المحلية. إن دراسات جماعات **الصفوة** القومية وعلاقاتها بالأنساق الاجتماعية على المستوى المحلى مازالت غير كافية حتى الوقت الحاضر.

ديكتاتورية البروليتاريا
Dictatorship of Proletariat

تذهب النظرية الماركسية إلى اعتبار ديكتاتورية البروليتاريا مرحلة انتقالية بين الرأسمالية والشيوعية. وتتميز هذه المرحلة بسيطرة الدولة على وسائل الإنتاج ومركزية القوة السياسية.

الديم *Deme*

يرجع أصل هذا المصطلح إلى الجذر اليونانى "شعب"، ويعنى مجموعة من البشر الذين يُعدون على نحو ما كياناً واحداً. ويرجع غموض المصطلح إلى أنه كان يشير فى بعض عصور اليونان القديمة إلى مجموعة من الأفراد الذين يجمعهم الانتساب إلى سلف مشترك، ثم كان يشير فى عصور أخرى إلى مجموعة من الناس يعيشون فى منطقة تنتمى إلى سلف مشترك، ويتبادلون الزواج داخلياً فيما بينهم. وهذا الجمع بين عناصر **الانحدار القرابى** والانتماء لمكان معين، وتفضيل **الزواج الداخلى** هو الذى جعل المصطلح مفيداً. وقد أُدخل هذا المصطلح مرة أخرى إلى الأنثروبولوجيا الحديثة على يد **ميردوك** فى كتابه "البناء الاجتماعى" (١٩٤٩) حيث عرفه كجانب من جوانب الإطار التطورى للقرابة، الذى لم يعد مفضلاً فى هذه الأيام. ومع ذلك فقد استخدم هذا المصطلح نفر من علماء الأنثروبولوجيا الذين درسوا مجتمعات جنوب آسيا، ومدغشقر لتعريف الجماعات التى تختلط فيها أفكار الانتماء لمكان معين، والانتماء لسلف مشترك والزواج الداخلى اندماجاً قوياً يصبح معه من الخطأ تمييز عنصر منها على بقية العناصر.

الديموجرافيا (علم السكان)
Demography

هى دراسة السكان من النواحى الكمية أو العددية أساساً. ويهتم الديموجرافيون بحجم السكان وتصنيفهم من حيث: الجنس، والعمر والمستويات الاجتماعية، وكذلك

من حيث كثافتهم وتوزيعهم الجغرافى. والدراسة الديموجرافية قد تكون متزامنة، تستهدف دراسة الأبنية أو الخصائص السكانية فى لحظة معينة، أو دراسة تتبعية، مثلما يحدث عند دراسة عمليات التغير فى التركيب والتوزيع السكانى عبر فترة زمنية. وتضع الديموجرافيا تقديرات موثوقاً بها للعدد الكلى للسكان، وتكوينهم، ومعدلات الخصوبة والوفيات، بالإضافة إلى العلاقات المتداخلة بين مختلف المتغيرات مثل العمر، والجنس، والطبقة الاجتماعية، والأصل العرقى، وظروف الهجرة، والمعدلات الحيوية. ويتعين أن يتلاءم هذا النوع من الدراسات مع نوعية البيانات المتاحة داخل إطار تاريخى جغرافى معين، وهو ما يؤدى إلى وجود عدد من التخصصات الفرعية داخل هذا العلم. فهناك على سبيل المثال، الدراسة السكانية للشعوب القديمة Poleodemo- graphy، الذى يدرس سكانياً شعوب ما قبل التاريخ، ويستعين إلى حد كبير بأساليب **علم الآثار** كى يعيد رسم صورة الأبنية السكانية للشعوب القديمة، ويدرس عمليات النمو السكانى وإعادة التوزيع التى واكبت، على سبيل المثال، ظهور **الزراعة** أو الحياة الحضرية. أما الديموجرافيا التاريخية، فتستعين بالمواد التاريخية، مثل بيانات التعداد، والسجلات الأبرشية، والوثائق القانونية والإدارية، من أجل محاولة اكتشاف الأبنية والعمليات السكانية لدى الشعوب التاريخية، وتقديم تقييم نقدى وصياغة جديدة للنظريات الخاصة بالعلاقة بين كل من حجم السكان، وبناء الأسرة، **والتصنيع**، على سبيل المثال. أما المجال الواسع للديموجرافيا الاجتماعية فيهتم بصفة عامة بدراسة العلاقات بين السكان والعمليات الاجتماعية وله وشائج بكل من الإيكولوجيا والنظريات السوسيولوجية والأنثروبولوجية الخاصة بالسكان والبناء الاجتماعى.

ويصدق بوجه عام القول بأن الأنثروبولوجيا لم توجه اهتماماً كافياً، لتأييد ودعم الفرضيات القائمة حول السكان على نحو علمى باستخدام المناهج الديموجرافية المتاحة. ويرجع هذا جزئياً إلى الصعوبات، خاصة فى مجال البحث الأنثروبولوجى، للحصول على بيانات ديموجرافية يمكن الوثوق بها. ويتوفر لدى علماء الاجتماع والديموجرافيا فى المجتمعات الصناعية الحديثة، طائفة عريضة من البيانات السكانية والأساليب المسحية، ذات عمق زمنى كبير، يمكن أن يؤسسوا عليها دراساتهم. ولكن الأنثروبولوجيين و الديموجرافيين الأنثروبولوجيين لا تتوفر لديهم على الأرجح، مصادر معلومات مماثلة، فهم يعتمدون على مسوح أو تعدادات سكانية ضعيفة أو غير كاملة مما أجرى فى بلدان العالم الثالث، بالإضافة إلى أنهم يتعاملون مع جماعات سكانية قليلة العدد و/ أو مع مناطق تقل فيها المعلومات التاريخية. وتحتاج عملية استكشاف اتجاه ديموجرافى معين إلى وجود وحدة سكانية ذات حجم معقول، وعمق زمنى يصل إلى حوالى ١٥٠ سنة أو نحو ذلك. وغير ذلك يؤدى إلى التقليل بشكل حاسم من قدرة الأنثروبولوجيين على التدليل على صحة فروضهم. وللتغلب على هذا القصور نحـ

البعض إلى إجراء عمليات محاكاة على الكومبيوتر. وقد استخدم هذا الإجراء حيث تنقص البيانات الموثوق بها، فتم محاكاة البيانات السكانية لاختبار صحة بعض الفروض الخاصة **بالقرابة والزواج** وكذا نظريات الخصوبة، والنمو السكانى، والتغير الوراثى.

وقد اهتم الديموجرافيون الأنثروبولوجيون بصفة عامة، بالعلاقات القائمة بين البيئة والسكان والنظم الاجتماعية والتطور الاجتماعى، واكتسبت الدراسات الديموجرافية فى الأنثروبولوجيا أهمية خاصة بالنسبة للنظريات **التطورية** والنظريات الإيكولوجية. ويستخدم مفهوم الضغط السكانى فى نظريات **الإيكولوجيا الثقافية** كجزء من تفسير الثقافة كنسق يساعد على التكيف داخل بيئة معينة. وقد كان **مالتوس** من أوائل المفكرين الذين لفتوا الانتباه إلى العلاقة بين الضغط السكانى والعمليات الاجتماعية. حيث ذهبوا إلى أن السكان يميلون فى نموهم إلى تجاوز إمكانيات مواردهم، إلى الحد الذى يعمل فيه الفقر والجوع الناتج عن ذلك على كبح هذا النمو. وتدرك النظرية الديموجرافية الحديثة، بطبيعة الحال، أن هناك الكثير من المتغيرات الأكثر تعقيداً التى تدخل فى تحديد العلاقة بين البيئة والخصوبة، والمجتمع. (انظر: **منع الحمل والإجهاض**). وهناك على سبيل المثال، دراسات عديدة عن الميكانيزمات الفسيولوجية والثقافية التى تحد من حجم السكان فى مجتمعات **الصيد والجمع**. وتزخر المؤلفات التى وضعها **ستيوارد** ثم طورها من بعده كارنيرو Carneiro وآخرون، بدرجة عالية من التدقيق للنظريات الخاصة بالعلاقة بين الضغط السكانى والتطور الاجتماعى الثقافى.

الديموقراطية — *Democracy*

مصطلح له معنى فضفاض، يتضمن كلاً من المشاركة والتمثيل. ونحن نصف بعض الإجراءات بأنها ديموقراطية أو نصف أسلوباً فى الإدارة بأنه ديموقراطى، عندما نود الإشارة إلى المشاركة الفعالة للأفراد المتأثرين بالقرارات فى عملية اتخاذها. ومن ناحية أخرى، نصف بعض النظم السياسية بأنها ديموقراطية، لنعنى أن الممثلين (النواب) قد انتخبوا من خلال عمليات تصويت حرة لكى يتخذوا القرارات نيابة عن الأفراد أعضاء تلك النظم. وفى هذه الحالة فإن الأفراد لا يشاركون فى عملية اتخاذ القرار، ويكون الممثلون مسئولين أمام ناخبيهم. وتميز بعض المدارس الماركسية بين **الديموقراطية البرجوازية** التى تعمل فيها الحكومات المنتخبة لصالح الطبقة الرأسمالية الحاكمة وبين الديموقراطيات الشعبية، حيث تمثل الحكومة، سواء كانت منتخبة بتصويت حر أم لا، مصالح الطبقة العاملة. انظر: **الأنثروبولوجيا السياسية**.

ديموقراطية البورجوازية

Bourgeois Democracy

يشير هذا المفهوم إلى حقيقة أن أبنية القوة فى الأنظمة الاقتصادية الرأسمالية يفوز بها ويحميها الطبقة البورجوازية بصرف النظر عن عمليات التصويت، وبرغم وجود الأجهزة الرسمية للديموقراطية. أما فى الديموقراطية الشعبية (سواء اعتمدت على

الانتخابات أم لم تعتمد) تكون القوة فى أيدى ممثلى الشعب أو أبناء الطبقة العامة.

الدين **Debt**

انظر: **الائتمان، هدية.**

* * *

ذ

ذوو الأرحام ***Uterine***

يمكن أن يستخدم هذا المصطلح فى دراسات **القرابة** كمرادف للقرابة **فى خط الأم** أو القرابة **فى خط الأب.**

ذوو القربى ***Cognate***

الأقارب الذين يرتبطون **بالأنا بروابط الدم** سواء من خلال خط القرابة الأبوى أو الأمومى.

رابطة Association

الروابط جماعات من الأشخاص يرتبطون معاً بنشاط أو اهتمام أو هدف محدد، ويتم تصنيفها وفقاً لمجموعة أبعاد مختلفة لكي تنطبق على معظم الثنائيات الشائعة. ومن هذه الروابط: التعاقدية في مقابل غير التعاقدية، والطوعية في مقابل اللاطوعية، والروابط القائمة على هدف بعكس الروابط التي تفتقر إلى هدف واضح، والروابط المندمجة أو غير المندمجة، والرسمية أو غير الرسمية والمفتوحة في مقابل المحدودة. يستخدم المصطلح في الغالب ترجمة لمفهوم **تونيز** المعروف بـ Gesellshaft المقابل لمفهوم Gemeinshaft أو ما يطلق عليه "المجتمع المحلي". ويلاحظ أن دراسة الروابط ومحاولة تصنيف الأشكال التي تتخذها قد تطور في علم الاجتماع على نحو يفوق ما حدث في مجال الأنثروبولوجيا، حيث تدخل دراسة الجماعات الاجتماعية القائمة على هدف أو اهتمام مشترك تحت مظلة موضوعات أخرى. ذلك أن مجال الأنشطة الاجتماعية والتنظيم الذي تغطيه الروابط الخاصة يتميز بأنه صغير ومحدود نسبياً في المجتمعات التقليدية أو البسيطة. في حين أنها تعد نمط التنظيم المهيمن في المجتمع الصناعي الحديث، حيث تتخذ مدى واسعاً من الأشكال وتتغلغل في كثير من القطاعات.

رابطة الدم - قرابة الدم Consanguinity

ترتكز علاقات القرابة أو "الدم" على الروابط البيولوجية. وهكذا فإن الأقارب الدمويين هم أشخاص ارتبطوا من خلال روابط أبوية و/ أو روابط قرابية. وقد ثارت في الدراسة الأنثروبولوجية **للقرابة** مناقشات واسعة حول التوافق بين قرابة الدم أو "الحقائق البيولوجية" من ناحية، ونسق التصنيف القرابي من ناحية أخرى. وقد اتضح من ناحية أن تعريفنا الحدسي للقرابة يعني أنها ترتبط بالعلاقات البيولوجية، وقد ذهب البعض في هذا الصدد إلى أن المعاني الجوهرية لكل مصطلحات القرابة هي في الحقيقة أنماط قرابة بيولوجية. (انظر: **امتداد مصطلحات القرابة**). كما اتضح من ناحية أخرى وجود تنوع هائل بين الثقافات في تعريف وتفسير القرابة "البيولوجية" (انظر: **حمل**)، كما أوضحت الدراسات أن تحليل مصطلحات القرابة كمصطلحات تدل على **فئات** قرابية، دون الإشارة إلى المعاني البيولوجية الأساسية يمكن أن يكون توجهاً مثمراً.

رادكليف براون، ألفرد ريجنالد Radcliffe-Brown, Alfred Reginald (١٨٨١-١٩٥٥)

واحد من أعلام الأنثروبولوجيا الاجتماعية البريطانية، ومن رواد الاتجاه **البنائي**

الوظيفى. ولد رادكليف براون فى إنجلترا، ودرس فى جامعة كمبردج، حيث اتجه فى مرحلة الدراسات العليا إلى دراسة الأنثروبولوجيا. ولقد تأثر فى المقام الأول **بدوركايم** وبنظريات كل من **كونت وفريزر**. أجرى بعض البحوث الميدانية فى جزر الأندمان فى الفترة من عام ١٩٠٦ حتى ١٩٠٨، وفى استراليا فى الفترة من ١٩١٠ حتى ١٩١٢. وقد قام راد كليف براون، شأنه شأن **مالينوفسكى**، بمعارضة الاتجاهات **التطورية** فى الأنثروبولوجيا، ودعا بدلاً من ذلك إلى تبنى اتجاه آنى (يقوم على الدراسة المتزامنة) أو وظيفى وصولاً إلى الكشف عن قوانين الحياة الاجتماعية. وكان يرى أن مفهوم **الثقافة** عبارة عن تجريد ذى قيمة تحليلية ضئيلة، وفضل بدلاً منه تحليل **البناء الاجتماعى**. وكان اتجاهه هذا بعيد التأثير على الأنثروبولوجيا الاجتماعية البريطانية. ولقد تبنى راد كلف براون كثيراً من المفاهيم الأساسية عند دروكايم ، منها مفهوم **الظواهر الاجتماعية** ونموذج دوركايم الوظيفى للمجتمع. من بين أعماله الرئيسية: "سكان جزر الأندمان"، (١٩٤٨)، "المنهج فى الأنثروبولوجيا الاجتماعية"، (١٩٥٨)، "البناء والوظيفة فى المجتمع البدائى"، (١٩٦٥).

رادين، بول (١٨٨٣-١٩٥٩)
Radin, Paul

عالم أنثروبولوجيا أمريكى، تتلمذ على **بواس** Boas، وكرس اهتمامه لدراسة أنثروبولوجيا شعب Winnebago الهندى الأحمر، وخاصة جوانب ثقافاتهم المتعلقة بالدين والأساطير. وقد دعا فى كتابه "المنهج والنظرية فى علم الأنثروبولوجيا" (١٩٣٣) إلى استخدام طريقة تاريخ الحالة، التى تركز على دراسة الفرد كوسيلة لدراسة الأسس التاريخية والثقافية العامة. ومن أبرز مؤلفاته: "الإنسان البدائى كفيلسوف" (١٩٢٧)، و"الدين البدائى" (١٩٣٧).

رأس المال — *Capital*

أحد العناصر الثلاثة فى الإنتاج (بجانب الأرض والعمل). ويعرف رأس المال كعنصر إنتاج على أنه ذلك الجزء من السلع المنتجة والذى يدفع به إلى النظام الإنتاجى ليخرج مزيداً من الإنتاج. ويمكن أن يستخدم أيضاً بالمعنى الضيق كمصطلح للتعبير عن الأصول النقدية. انظر: **رأس المال البشرى**.

رأسمالية — *Capitalism*

تكوين أو نظام اجتماعى - اقتصادى تتحكم فيه **البرجوازية** فى **وسائل الإنتاج**. وفيه يتم استخلاص **فائض القيمة** من عمل **البروليتاريا** أو الطبقة العاملة. فالطبقة العاملة يجب أن تبيع قوة العمل لأنها لا تتحكم فى وسائل الإنتاج، ومن ثم تكون مجبرة على أن تشارك فى نظام عمل مغترب يتم فيه استغلالها من قبل الطبقة المسيطرة. وتعتبر الرأسمالية - طبقاً للنظرية الماركسية - مرحلة تلى النظام **الاقطاعى فى** تطور المجتمعات البشرية. أما هى نفسها فسوف تتبعها **الاشتراكية، والشيوعية**. وسوف يحدث التحول من الرأسمالية إلى الاشتراكية أو ما يسمى **بثورة** البروليتاريا

كنتيجة لتعاظم التناقض الأساسي في الرأسمالية بين الطبيعة الجمعية للعمل والطبيعة المخصصة (الفردية) للملكية.

وتختلف نظريات التطور التاريخي للرأسمالية اختلافاً كبيراً، لأنها تعكس الموقف السياسي والإيديولوجي للعلماء الاجتماعيين. فقد اختلف **فيبر**، على سبيل المثال، اختلافاً كبيراً مع قناعة ماركس بأن السبب الرئيسي لظهور الرأسمالية يجب أن ينحصر في تطور **قوى الإنتاج** (الفرضية المادية). أما فيبر فقد ذهب إلى أن التغيرات في أنساق المعتقدات يمكن أن تؤدى تحت ظروف معينة إلى تغيرات في النظام الاجتماعي العام. وهكذا طور نظريته حول **الأخلاق البروتستانتية** وظهور الرأسمالية للتدليل على وجهة نظره. كذلك تتباين الآراء حول وجود الرأسمالية قبل الصناعية أو الرأسمالية البدائية وحول طبيعة هذه الرأسمالية. ولقد درس بعض الأنثروبولوجيين نمط السلوك الرأسمالي في المجتمعات القبلية أو المجتمعات الفلاحية، ولكن كثيراً من العلماء الاجتماعيين ذهبوا إلى أنه يجب أن نميز بوضوح هذه الاستراتيجيات الرأسمالية الصغيرة عن الرأسمالية **كتكوين اجتماعي اقتصادي**.

وفي ضوء ذلك يمكن القول بأن أول نظام إنتاجي رأسمالي حقيقي عرفه التاريخ هو الرأسمالية التجارية التي عرفتها أوروبا في القرن السابع عشر، والتي تطورت إلى رأسمالية صناعية في زمن الثورة الصناعية. أما السمة المميزة لرأسمالية القرن العشرين فهي الرأسمالية الاحتكارية والتي تعد نتاجاً للاتجاه الثابت تاريخياً نحو تركز الثروة في أيد تقل باضطراد، وتزايد نطاق المشروعات الرأسمالية. وترتبط الظاهرة الأخيرة بالاتجاه نحو زيادة **تكثيف رأس المال** في الصناعة، بسبب إنفاق الطبقة الرأسمالية باضطراد على الآلات المتقدمة لزيادة الإنتاجية. ويعتبر تطور الشركات **متعددة الجنسية وعبر القومية** أحد التطورات الخاصة المترتبة على الاحتكار الرأسمالي.

ومن الخصائص الكامنة في التطور التاريخي للنظام الرأسمالي في الإنتاج الميل إلى توسيع حدود النشاط الاقتصادي من أجل تجميع فائض القيمة. فالرأسمالية هي – من الناحية التاريخية – نظام توسعي يبحث دائماً عن ميادين جديدة للعمل. ومن ثم فإن ظواهر مثل **الإمبريالية والاستعمار والاستعمار الجديد** جميعها يمكن تفسيرها لا على أنها مراحل في نمو النظام الإنتاجي للرأسمالية، ولكن على أنها توسعات ضرورية للمحافظة على النظام الرأسمالي في المجتمعات المتقدمة. ومن ثم فإن الرفاه الذي يتحقق في الداخل والذي يقدم من الوسائل ما يسد الحاجات الاستهلاكية المتزايدة للبروليتاريا، هذا الرفاه يتحقق على حساب الاستراتيجيات الاستعمارية والاستعمارية الجديدة في الخارج.

انظر: **النظم العالمية، التبعية، التصنيع**.

رئيس، شيخ ***Headman***

مصطلح يستخدم للإشارة إلى القائد السياسي المحلي في مجتمع صغير (محدود النطاق). وقد يطلق هذا المصطلح على زعيم

عصبة أو جماعة محلية فى مجتمع **الصيد والجمع** أو **مجتمع قبلى** غير مركزى. وفى مثل هذه الأحوال يكون الرئيس (أو الشيخ) هو السلطة الأعلى فى جماعة محلية مستقلة، بالرغم من احتمال وجود تحالفات بين **زمر منشقة**، أو تجمعات غير وثيقة لبعض المجتمعات المحلية، أو وجودهما معاً، ولكن دون وجود سلطة سياسية شاملة فوق مستوى الجماعة المحلية. ومع ذلك فيرى عدد كبير من الأنثروبولوجيين قصر هذا المصطلح على الرئيس المحلى فى إطار نظام سياسى مركزى، أى فى إطار **كيان رئاسى** (أكبر من القبيلة) أو مجتمع ذى دولة، حيث يتمتع بسلطة محلية محدودة وبخضوعه لنسق أوسع من الوظائف والمناصب السياسية. انظر: **الأنثروبولوجيا السياسية، قيادة، الرجل الرئيس**.

رايشل - دولما توف، جيراردو (من مواليد ١٩١٢)

Reichel-Dolmatoff, Gerardo

عالم أنثروبولوجيا كولومبى من أصل نمساوى، قدم إسهامات مهمة فى الدراسة الأنثروبولوجية لسكان حوض الأمازون وفى دراسة **الشامانية**.

رتبة — ***Rank***

يعد ترتيب الأشخاص والجماعات وفقاً لتصنيف هرمى يعتمد على تباين الأوضاع، أو **القوة**، أو **الهيبة** سمة عامة من سمات المجتمع الإنسانى. ويتخذ التعبير السلوكى عن عملية الترتيب شكل عدم المساواة الاجتماعية، التى تعد هى نفسها سمة عامة أيضاً من سمات المجتمع الإنسانى. وعندما تترجم عملية الترتيب إلى إجراءات مؤسسية. بحيث نستبعد الجماعات أو الأفراد ذوى المكانة الأدنى استبعاداً منظماً من التحكم فى **وسائل الإنتاج**، ومن المشاركة فى عملية صنع القرار السياسى، وغيرها من الوظائف المهمة للمجتمع، فإننا نصف ذلك بأنه **تدرج طبقى** اجتماعى. انظر: **الأنثروبولوجيا السياسية**.

رجل رئيس — ***Big Man***

يستخدم هذا المصطلح فى الإثنوجرافيا الميلانزية لوصف نوع من القادة السياسيين. وكذلك وصف نوع معين من النظام السياسى. ويعتبر الرجل الرئيس قائداً فى نسق سياسى **انشقاقى** (قائم على مجموعة من الزمر) يتصف بقدر من عدم الثبات النسبى. ويعتمد وضعه اعتماداً كبيراً على قدرته على المحافظة على هيبته الشخصية وعلى هيبة جماعته. ولذلك فإنه دائم التنافس مع نظرائه من الرجال الرؤساء، محاولاً أن يحافظ على زمرته المنشقة وأن يدعم هذه الزمرة على حساب الزمر الأخرى. ويختلف الرجل الرئيس عن **الزعيم** الحقيقى فى كونه لا يملك وضعاً قائماً على **السلطة** الرسمية. ولقد وصف الأنثروبولوجى م. سالينز M. Sahlins (١٩٦٣) نظام الرجل الرئيس بأنه نظام قلما تتحقق فيه **الشرعية** عن طريق قائد سياسى، بالرغم من وجود سعى نحو تحقيق هذه الشرعية. ولقد أشار سالينز أيضاً

إلى أن المنافسة بين الرجال الرؤساء وبين الزمر المنشقة يمكن النظر إليها – إلى حد ما – على أنها آلية يحافظ بها الرجال الرؤساء كجماعة على درجة من السيطرة على أعضاء زمرهم المنشقة. ويمكن النظر إلى ظاهرة الرجل الرئيس على أنها ظاهرة وسط بين نظام سياسى يقوم على حكم الجماعة (أو **العصبة**)، حيث تكون القيادة غير رسمية إلى حد كبير، وحيث يتميز القائد بأنه يلتزم بالتنازل عن كل ما حصل عليه وليس بما يحقق من تراكم أو استهلاك للسلع، وبين نظام الزعامة الحقيقى. ومثله مثل نظام التبادل الذى يحقق الهيبة. والموجود فى نظم الزعامة التقليدية (كما هو الحال فى نظام **البوتلاتش**)، فإن نظام الرجل الرئيس يحث على زيادة الإنتاج عن الحاجات المعيشية للأسرة. والرجل الرئيس مثله مثل الزعيم الحقيقى يعمل بمثابة نقطة التقاء بؤرية لتبادل السلع بين الجماعات المحلية. ولكن الفرق يكمن فى كون نظام الرجل الرئيس يمثل – بعبارات سالينز – أحد "نظم المنافسة المفتوحة من أجل المكانة"، حيث يتعين فيه على القائد أن يبنى وضعه بنفسه ويحدد من سيخلفه فى المكان، بينما يمارس الزعيم سلطاته من داخل **منصب** ثابت. ولقد ظهرت مقارنات بين نظام الرجل الرئيس الميلانيزى ونظم أخرى للممارسات السياسية غير الرسمية والمؤسسة على الانقسام كما هو الحال فى منطقة الأمازون.

رخصة أو إجازة License

انظر: **شعيرة، التمرد، علاقة المزاح**.

ردفيلد، روبرت (١٨٩٧-١٩٥٨) Redfield, Robert

أنثروبولوجى أمريكى درس القانون أولاً، ثم اتجه إلى دراسة الأنثروبولوجيا فى مرحلة الدراسات العليا. ولقد كان ردفيلد من أبرز المفكرين النظريين الذين أثروا على تزايد الاهتمام الأنثروبولوجى بدراسة المجتمع **القروى** والدراسة المقارنة لأشكال من المجتمعات غير "المجتمعات البدائية"، التى كانت تمثل بؤرة اهتمام الدراسات الأنثروبولوجية حتى الأربعينيات. وقدم إسهامات مهمة فى دراسة مجتمعات أمريكا الوسطى. وقد أفاد من نظريات **دوركايم** عن **تقسيم العمل** ومفهوم **تونيز** عن **المجتمع المحلى والمجتمع** فى تطوير مفهومه عن **المتصل الشعبى الحضرى**. ويعد ردفيلد عموماً مفكراً مثالياً فى نظرته للثقافة، تأثر تأثراً كبيراً **بالنسبية الثقافية، والخصوصية التاريخية** بمفهوم مدرسة **بواس**، كما وجه إليه النقد لأنه كان يرى أن الأفكار هى القوى المحركة فى إحداث **التغير والتنمية**، ولأنه ركز اهتمامه على الأهداف **والقيم** وليس على السلوك الفعلى فى دراساته الإثنوجرافية. من أهم أعماله: "الثقافة الشعبية عند شعب يوكاتان" (١٩٤١)، و"المجتمع القروى وثقافته"(*) (١٩٥٦).

(*) ترجم هذا الكتاب إلى اللغة العربية، انظر ردفيلد، المجتمع القروى وثقافته، ترجمة فاروق محمد العادلى، القاهرة، دار الكتاب الجامعى، ١٩٨٩. (المحرر)

الرشد *Rationality*

هو الأفكار، أو الأفعال، أو أنماط التنظيم التى يعتقد أنها تلتزم قواعد المنطق أو تعمل باضطراد على تحقيق أقصى عائد بأقل استهلاك للموارد. وتعد القدرة على

التفكير الرشيد، وعلى حل المشكلات وصنع القرار بطرق رشيدة جزءاً أساسياً من الميراث السلوكى الإنسانى، وهو يرتبط بالاتجاه الإنسانى العام نحو تدقيق وإحكام قواعد وأنظمة **التصنيف والإبداع** البشرى. وكثيراً ما أوضح علماء الأنثروبولوجيا أن العوامل التى تؤخذ فى الاعتبار عند صنع قرار رشيد ليست مجرد الحاجات والإشباعات الفيزيقية والمادية وحدها، وإنما كذلك الحاجات والإشباعات النفسية **والرمزية** أيضاً. ويلاحظ أن المجتمع الرأسمالى الحديث يفضل شكلاً أو تعبيراً معيناً عن الرشد، وهو الرشد الاقتصادى، بينما كانت المجتمعات فى مرحلة ما قبل الرأسمالية تفضل مجالات أخرى، مثل **القرابة أو الدين**. وهكذا فعندما يتخذ الفرد فى المجتمع قبل الرأسمالى قراراً يقوم على إعطاء الأولوية لمتطلبات النسق القرابى أو النظام الدينى على حساب الرشد الاقتصادى، كما يفهمه ويقدره المجتمع الغربى، فإن تصرف هذا الفرد لا يتسم بعدم الرشد، وإنما هو تصرف رشيد فى ضوء النمط السائد للتنظيم الاجتماعى فى مجتمعه.

وقد برزت المناقشات الأنثروبولوجية الخاصة بمفهوم الرشد وبعمومية معايير التفكير الرشيد فى ميدان **الأنثروبولوجيا الاقتصادية** بوجه خاص، وفى مجال دراسة **العقلية البدائية** الذى مازال محل خلافات مستحكمة حتى الآن. وعلى حين نجد أن التوسيع المنطقى لمفهوم **النسبية الثقافية** يقودنا إلى القول بأن كل ثقافة تخلق مفهومها الخاص عن الرشد، الذى ليس قابلا بالضرورة لترجمته إلى مفهوم ثقافة أخرى، نجد نقاد هذا الرأى يذهبون إلى أن هناك معايير أساسية وعامة للرشد هى التى ترتبط بالحاجة إلى البقاء وهى التى تضمن وضوح هوية كل ثقافة أمام الثقافات الأخرى.

ولعل القدر الأكبر من الخلط والاضطراب المحيط بمفهوم الرشد من المنظور الثقافى المقارن ينبع من عدم التمييز بين صنع القرار الفردى أو الجماعى وتقدير الرشد التطورى أو البيئى الكلى لاستراتيجية معينة أو لفعل معين. فالأفعال والقرارات التى تعد رشيدة من وجهة المعرفة المتاحة لمتخذ القرار وأولوياته المادية أو الرمزية قد تكون رشيدة أو لا تكون من وجهة عائدها التطورى النهائى أو آثارها الإيكولوجية النهائية. ويخفق العلماء **الوظيفيون** وأصحاب اتجاه الإيكولوجيا الثقافية فى مراعاة هذا التمييز الذى أوضحناه، فيخلطون بين الرشد الفردى أو الرشد على المستوى المحدود (الميكرو) من ناحية والرشد الوظيفى أو التطورى أو البيئى ذى المستوى الكبير (الماكرو) من ناحية أخرى.

ويتميز المجتمع الحديث، كما أوضح **فيبر** فى دراسته عن نشأة **الرأسمالية** وعن **البيروقراطية** (١٩٥٨، تاريخ الترجمة).

يتآكل مؤسساته الاجتماعية التقليدية واستبدالها تدريجياً بمنظمات رشيدة من الناحية الرسمية. ومن شأن هذا النمط الرشيد من التنظيم الاجتماعى أن يؤدى فى نهاية المطاف، كما أوضح فيبر نفسه، إلى خلق نسق اجتماعى عديم الرشد تماماً، أو نسق خالٍ من المعنى، يظل أسير صيغه ونظمه الرشيدة ظاهرياً. وبهذا المعنى قد يكون المجتمع قبل الرأسمالى أكثر رشداً من المجتمع الرأسمالى، على الرغم من أن مؤسساته الاجتماعية تعتمد ظاهرياً فى تكاملها أو فى تنظيمها على أسس غير رشيدة، كالأسس الرمزية أو الدينية.

الرشد (سن الشباب) *Adulthood*

إن الوصول إلى سن الرشد (الشباب) – الذى يعرف من وجهة نظر علم الأنثروبولوجيا بأنه بلوغ اجتماعى – يعنى اكتساب كامل الحقوق والمسئوليات التى تضطلع بها فئة عمرية معينة (الشباب). وغالباً ما يتم ذلك عن طريق الزواج أو بعد الإنجاب. انظر: **أنثروبولوجيا العمر**.

الرضاعة الطبيعية *Breast Feeding*

فى المجتمعات التى لا تستخدم وسائل فعالة لمنع الحمل، يتم تنظيم حجم السكان من خلال إطالة فترات الرضاعة الطبيعية التى تقلل من احتمالات حدوث الحمل. ومن وسائل التنظيم الأخرى الامتناع عن الاتصال الجنسى خلال فترة ما بعد الولادة.

ويزداد الاعتقاد يوماً بعد يوم بأن الرضاعة الطبيعية فائقة الأهمية أيضاً من حيث خفض معدلات وفيات الأطفال، لأن لبن الأم يحتوى على عدد من التحصينات الضرورية التى لا يتضمنها اللبن الصناعى الجاهز. وهناك قلق بسبب الانتشار الواسع للرضاعة الصناعية فى مجتمعات العالم الثالث، حيث يوصف الإرضاع بالبزازة هناك بأنه الأسلوب الحديث والمتقدم لتغذية الأطفال. انظر أيضاً: **وسائل منع الحمل، والإجهاض**.

رق (عبودية) *Slavery*

رغم الاهتمام الذى أبداه المفكرون **التطوريون** فى القرن التاسع عشر بنظام الرق، وأهميته داخل النظرية الماركسية عن تطور **التكوينات الاجتماعية الاقتصادية**، رغم ذلك فإن الرق يعد موضوعاً هامشياً إلى درجة ما بالنسبة للأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية الحديثة. فقد دُرس هذا النظام دراسة مستفيضة فى مجالات التاريخ والتاريخ الاقتصادى، وإن كانت هناك بعض الإسهامات الأنثروبولوجية المهمة، خاصة دراسة الرق الأمريكى – الأفريقى، والأفريقى الأصلى. وقد تأثرت كثير من الدراسات بالتعريف الكلاسيكى للرق الذى صاغه نيبور Nieboer (١٩٠٠) الذى اعتبر العبودية شكلاً من أشكال الملكية المرتبطة بعمل السخرة. وقد أوضح نيبور أن الرق قد ظهر حينما كانت الموارد متاحة والأرض متوفرة، فكان الطريق الوحيد الذى يحصل به صاحب العمل على العمالة المطلوبة. أما حيث تكون الأرض والمواد محدودة، فإن العمالة المأجورة أصبحت

متوفرة، ومن ثم أصبح من الأفيد العمل على اختفاء الرق. وقد ركز علماء آخرون على أهمية العوامل الأساسية، فذهبوا إلى القول بأن الظروف الاقتصادية وحدها ليست كافية لتفسير نظام الرق، وأن علينا أن نأخذ في الاعتبار ملامح الرق كنظام للضبط السياسى **والتدرج الاجتماعى الطبقى.**

لهذا ميز واطسون Watson (١٩٨٠) بين نمطين رئيسين للرق، أولهما، النمط "المفتوح" وثانيهما، النمط "المغلق". ففى النمط المفتوح تكمن ثروة الجماعة القرابية فى الناس، بحيث يمكن إدماج العبيد داخل الجماعة القرابية كأشباه أقارب. وينتمى إلى هذا النمط أساساً نظام الرق عند الشعوب الأفريقية الأصلية. أما فى آسيا فكان العبيد يعاملون كالأنعام بسبب ندرة الأرض وانغلاق الجماعة القرابية على نفسها، وهو النمط الذى أطلق عليه واطسون اسم "النمط المغلق". لهذا فمن الأهمية بمكان أن ندرك أن مصطلح "رق" يشمل طائفة واسعة من الأشكال، بدءاً بتلك الأشكال التى يحظى فيها العبيد بحقوق ووضع اجتماعى معقول، وصولاً إلى تلك التى أصبح فيها العبيد عنصراً اقتصادياً خالصاً فى نظر الجماعة المسيطرة. وهنا تكمن صعوبة الوصول إلى تعريف دقيق لمفهوم الرق. فتعريفه بأنه شكل من أشكال الملكية وعمل السخرة، لكى يبدو ملائماً لنمط الرق فى العالم الجديد، هذا التعريف يثير مشكلات أمام التعريف الأنثروبولوجى للملكية ذاتها، والتى تمثل مصطلحاً مختزلاً يشير إلى مجموعة غير محدودة من الحقوق على كل من الأشخاص والأشياء. وبالمثل يصعب تعريف عمل السخرة والتمييز بينه وبين الالتزامات التى يدين بها الأشخاص "الأحرار" نحو جماعتهم القرابية، أو نحو الولى عليهم أو غيرهم. (انظر مادة: **رق الدين**) وقد تأثر كثير من الباحثين الأنثروبولوجيين فى الماضى بالنموذج اليونانى الرومانى فى إبراز دور الحروب والغزوات فى خلق نظم الرق، وهو ما يود بعض الأنثروبولوجيين أن يعتبروه حتى اليوم جزءاً من تعريفهم للرق، وإن كان لا يستطيع أن يفسر الظروف التى يشترى فيها العبيد أو يتم الحصول عليهم سداداً لديون داخل الجماعة.

وذهب كوبيتوف Kopytoff (١٩٧٧) إلى أنه بدلاً من التركيز على إشكالية التعريف فالأحرى أن نطور مدخلاً عملياً (إجرائياً) لفهم الرق. وهو ينظر إلى مشكلة الرق كتحول فى المكانة، (انظر: **شعائر المرور**) فالعبد، مهما كانت طريقة الحصول عليه، يسعى إلى التنصل من هويته - أو هويتها - الاجتماعية السابقة ويندمج فى هوية أخرى جديدة. وإن كنا فى ظل النظم التى تعامل الرقيق كالأنعام، نلحظ أن عملية إعادة الاندماج تكون فى حدها الأدنى، ويظل العبد إلى الأبد ذا مكانة هامشية. أما فى النظم الأخرى فإن عملية إعادة الاندماج يمكن أن تكون أكثر تعقيداً، وإن كان من النادر الوصول إلى نقطة الاندماج الكامل داخل الجماعة المسيطرة. لهذا فإن الأشكال المتعددة من الرق إنما هى فى واقع الأمر أشكال من الهامشية المقررة نظامياً، التى يربطها الأنثروبولوجيون بعوامل اجتماعية

وتاريخية فى المجتمع الأكبر. وقد تناولت الدراسات الأنثروبولوجية عن الأمريكيين السود موضوعاً مهماً آخر فى ميدان دراسة الرق، وهو تحليل الأشكال الاجتماعية والثقافية التى تطورت داخل مجتمع العبيد نفسهم واستمرار تأثيرها حتى فيما بعد زوال نظام الرق. انظر مواد: **الاستعمار، الإثنية، عرق (سلالة)**.

رق الدين *Debt Slavery*

علاقة داخل نظام **الولاية (للرعاية)** **الاقتصادية**، يكون فيها **التابع** Client مديناً لوليه Patron بدرجة تجعل من المستحيل عليه أن يرد دينه، ويصبح مجبراً على العمل لديه بدون أجر إلى مالانهاية فى مقابل هذا الدين. ويوجد هذا الوضع فى البيئة التى تكون فيها جماعة التابع الاجتماعية خاضعة اجتماعياً وسياسياً لطبقة الولى أو جماعته، وحيث تكون قيمة عمل التابع أو إنتاجه أقل بكثير من قيمة السلع أو الخدمات التى يوفرها الولى.

الرقص *Dance*

لم يوجه الأنثروبولوجيون مزيداً من الاهتمام المنظم بدراسة الرقص، على الرغم من أن هناك صلات مهمة بين الرقص ودراسة **الشعائر** وأنثروبولوجيا الفن. وقد قام **الانتشاريون** الأوائل بدراسة بيانات الرقص مع سمات أخرى خلال عمليات اختبار فروضهم، ولكن ربما كان **بواس** أول من قام بتحليل الرقص كظاهرة ثقافية مستقلة. وقد ذهب بواس إلى أن الرقص، مثله مثل الفن، يجب أن يدرس من خلال مفاهيم تختلف من ثقافة إلى أخرى، وليس كجزء من لغة عالمية للاتصال الفنى، وهو الاتجاه الذى كان سائداً عند دارسى الفن الغربى والرقص. ويرى بواس أن لكل ثقافة تشكيل فريد تمثل أشكال الرقص جزءاً منه. وتعتبر كيرات G. Kurath (١٩٦٠) هى مؤسسة الرقص **الإثنولوجى** الحديث، كما أنها هى التى صكت مصطلح دراسة الرقص Choreology للإشارة إلى أنثروبولوجيا الرقص. وقد اشتركت مع الأنثروبولوجيين فى تقديم تحليل للرقص، واقترحت على الإثنوجرافيين تكنيكاً لتسجيل أشكال الرقص كما تؤدى فى الميدان. وتتضمن طريقتها ملاحظة وتسجيل الرقص فى سياقه الثقافى، وكذا تحليل الرموز الثقافية كما تنعكس فى أنماط حركات الرقص.

وفى الستينيات أجرى آلان **لوماكس** Lomax مسحاً ثقافياً مقارناً لقياس وحدات الرقص، ذهب فيه إلى أن حركات الرقص تتحدد من خلال أنماط الحركات المعتادة فى كل ثقافة، وأن أسلوب الرقص يختلف باختلاف مستوى تعقد أنشطة المعيشة ونمطها فى الثقافة التى يوجد فيها، ولكن لا توجد بيانات كافية لاختبار هذه الفروض بطريقة مرضية. وفى نفس هذه الفترة، بدأ بعض الدارسين إجراء تحليلات للرقص باستخدام نماذج مستمدة من اللغويات البنيوية والأنثروبولوجيا البنيوية. من هذا مثلاً، تحليلات كيبلر Kaeppler (١٩٧٨) لرقصة التونجا Tonga على أساس وحدات الحركة Kinemes التى تتحد مكونة أشكالاً حركية،

بينما حاول ويليامز Williams تطوير القواعد الانتقالية للغة الرقص، وذلك في دراسته عن "البناء العميق للرقص".

واقترحت كيبلر ضرورة عدم التقيد بتصنيفاتنا للرقص، لأننا إذا عرفناه من وجهة نظر تراثنا، فسوف يحول ذلك بيننا وبين رؤية الملامح المهمة لما أطلقت عليه "نظم الحركة الإنسانية" فى ثقافات أخرى. فهناك على سبيل المثال فروق مهمة بين الرقصات التى تقوم على المشاركة وتلك التى تقوم على الأداء. وكذلك بين الرقصات الطقوسية والأشكال الأخرى من الحركات المنظمة التى قد تعد، وقد لا تعد، رقصاً بالمعايير الغربية. كما لفتت كيبلر الانتباه أيضاً إلى أنه فى الوقت الذى درس فيه الرقص فى كثير من الحالات كانعكاس للثقافة، فإنه لم يوجه اهتمام كاف للرقص باعتباره جزءاً من نظم النشاط المختلفة، أى باعتباره حركة، أكثر من اعتباره مجرد أداة سلبية للتعبير عن بعض الرموز الاجتماعية أو الفنية.

الرمزية، الأنثروبولوجيا الرمزية

Symbolism, Symbolic Anthropology

تعرض مصطلحا "الرمز" و"الرمزية" لاستخدامات وتفسيرات متباينة أشد التباين فى ميدان الأنثروبولوجيا. ولا يوجد توجه نظرى مشترك أو مفردات مشتركة بين علماء الأنثروبولوجيا المهتمين **بالسميوطيقا** (علم العلامات)، أو الرمزية أو علم الرموز. ويمكن الإشارة إلى بعض الاتجاهات المختلفة داخل حقل الدراسة الأنثروبولوجية للرموز مثل: الاتجاه **البنيوى** الذى يقوده **ليفى شتراوس**، و"الأنثروبولوجيا الرمزية" عند شنايدر D.Schneider (١٩٧٠) التى تطورت عن **الأنثروبولوجيا المعرفية**. و"الأنثروبولوجيا التفسيرية" التى قدم لنا جيرتز (١٩٧١) نماذج منها، واتجاه **تيرنر** فى التركيز على الرموز كجزء من العملية الاجتماعية (١٩٦٧)، وتلك مجرد نماذج من عديد من التيارات والاتجاهات العلمية. كما نلاحظ أن الدراسة المعاصرة للرموز فى علم الأنثروبولوجيا تنهل من روافد علمية متنوعة، نذكر منها: اللغويات، واللغويات الاجتماعية، والدراسة الاجتماعية للوحدات الصغيرة (الميكروسوسيولوجيا) التى أثر عليها جوفمان (١٩٦٧) تأثيراً واضحاً. ودراسات الفولكلور، والنقد الأدبى، وعلم السميولوجيا أو السميوطيقا.

والاهتمام المشترك بين كل هذه الاتجاهات هو الكلف بالمعنى **والاتصال**. وهكذا نرى تيرنر وغيره (مثل دوجلاس ١٩٦٦) ممن يدعون إلى دراسة الرموز "أثناء ممارستها" يركزون فى توجههم على مسائل الدافعية إلى استخدام الرموز والعلامات. ويركز هذا الاتجاه على العلاقات الطبيعية بين العلامات، والرموز، والعقل والخبرة. ويميز تيرنر بين العلامة والرمز من حيث أن العلامة تدل على العلاقات التأشيرية مع العالم، بينما يدل الرمز على العلاقات الأيقونية مع الخبرة الداخلية. وهكذا يستخدم تيرنر التمييز بين **المؤشر** Index **والأيقونة** Icon كمعادل ومساو للتمييز بين لفظ الكناية Metonym والاستعارة

Metaphor، حيث يعتبر الأول بديلاً بسيطاً ويعد الثانى تصوراً مركباً. على أنه يلاحظ أن استخدام مصطلحات المؤشر، والأيقونة، ونفظ الكناية والاستعارة يتباين من باحث لآخر، الأمر الذى يحدث قدراً كبيراً من الخلط والاضطراب إذا لم يحدد الاستعمال الخاص بكل باحث تحديداً دقيقاً.

والتمييز بين العلامة والرمز يعد بالمثل موضوعاً للخلاف والجدل. إذ يعد المؤشر والأيقونة والرمز – فى رأى بيرس C.S.Pierce – تعد كلها أنماطاً من العلامة. على أن ما يميز الرمز عن المصطلحات الأخرى أن العلاقة بين المؤشر Signifier والمؤشر عليه Signified هى علاقة تحكمية تماماً. أما تيرنر فيميز بين العلامة والرمز على أساس العلاقات التأشيرية والأيقونية فيقول "نحن نسيطر على العالم بواسطة العلامات .. ونحن نسيطر .. على أنفسنا بواسطة الرموز". ومن السمات الجوهرية للرموز فى رأى تيرنر وجود دافع لاستخدامها، أو اتصالها بالمعانى الطبيعية والعاطفية، بمعنى آخر هو الطبيعة اللاتحكمية. وهنا ينتقد سبربر D. Sperber (١٩٧٤) معيار الدافعية عند تيرنر كعامل تمييز الرموز، وينادى بإلغاء الطبيعة الانفصالية (الثنائية) للنزعة الرمزية، موافقاً فقط على الإبقاء على العمليات المعرفية والتفسيرية التى تؤديها مختلف علاقات العلامات.

ويلاحظ بوجه عام أن التوجه الأنجلوفونى فى دراسة الرموز يؤكد، كما يرى سبربر، على الفاعل Actor، أكثر من تركيزه على الرسالة، وعلى الرسالة أكثر من تركيزه على الشفرة (الكود). وقد تغير التأكيد على الأداء وإهمال الكفاءة، تغير إلى حد ما منذ أن خلق نقاد **الوظيفية البنائية** وعياً عاماً بالحاجة إلى دراسة الشكل الرمزى بنفس قدر الحاجة إلى دراسة وظيفة الرمز. ولكنه مازال اتجاهاً سائداً فى الكثير من دراسات الأنثروبولوجيا البريطانية والأمريكية. فقد انتقد جيرتز على سبيل المثال رأى ليفى شتراوس عن "البدائى عقلياً" Cerebral Savage وعن أسلوبه "الملغز" (الشفرى). حيث يذهب ليفى شتراوس إلى تحليل الرموز بوصفها بناءات مغلقة وليس، كما يرى جيرتز بوصفها "نصوصاً" مكونة من عناصر مادية اجتماعية. وهكذا يروج جيرتز (١٩٧١) للاتجاه النصى التفسيرى الذى يسميه "الوصف الكثيف" Thick للثقافة "كوثيقة مسجلة". وهو يرى – شأنه شأن تيرنر – أن المعنى ينبع من الهدف وليس من بناءات شكلية (صورية)، وأن التأكيد على العلاقات الداخلية بين العناصر الرمزية فى مثل هذه البناءات يصرف الانتباه عن الموضوع الحقيقى للمسألة، ألا وهو المنطق غير الشكلى للحياة الواقعية. ويرى سبربر، على العكس من ذلك، أن ذلك لا يمكن أن يحل محل التحليل المباشر للأبنية الدلالية. وهو فى هذا يتفق مع سالينز Sahlins (١٩٨١) الذى يرى أيضاً أن الجانب الأكبر من الدراسات الأنثروبولوجية يتناول العلاقة بين العلامات دون أن يبدأ قبل كل شئ بدراسة تركيب النظام الرمزى والمعنى الرمزى.

كذلك تصدى سالينز لدراسة مسألة العلاقة بين الرمزية فى المجتمع الحديث وفى المجتمع التقليدى. ويرى أنه فى المجتمع البورجوازى لا يستطيع أن يهرب من "الحتم" الرمزى كما يدعى البعض أحياناً. "وإنما الأصح أن الرمزية الاقتصادية هى التى تحدد البناء". ولكن الملاحظ أن كافة الثقافات لا تشترك جميعاً فى نفس أسلوب ترتيب المجالات الدلالية. فنجد أن الشبكة الرمزية السائدة فى مجتمعنا تخلق أفكاراً وصوراً للتعارض بين الطبيعية / والثقافة، العمل / واللعب، التعبيرى / والعملى ... إلخ، وهو تفكير قائم على اهتمامنا العملى، ذى الطبيعة الرمزية، بالإنتاج. كذلك يدعو شنايدر (١٩٧٠) إلى معارضة فكرة التمييز بين المجالات التعبيرية والعملية، وهو التمييز الذى شكل التفسير الأنثروبولوجى للرمزية. ويدعو إلى دراسة الثقافة كنسق كلى من المعانى والرموز، وليس مجرد عملية نمو وتلاحم دراسات منعزلة للرموز الثقافية. كما أنه يختلف مع الدراسة السوسيولوجية للرموز، إذ يرى أن الأنساق الرمزية لا يصح أن تقسم إلى شذرات ترتبط كل منها بجانب من جوانب التنظيم الاجتماعى، وإنما يتعين دراستها ككيانات كلية.

ولاشك أن آراء **بيتسون** Bateson المبكرة عن مفهوم الثقافة بوصفها آلية لتوليد المعلومات وتناقلها (انظر مادة: **السيبرنطيقا**) قد بشرت بكثير من الاهتمامات التى دارت حولها الدراسة المعاصرة للرموز (١٩٧٢). فتأكيده على **اللعب** وفكرته عن **ما وراء الاتصال** قد أثرت على البحوث تأثيراً بعيداً.

وقد شهدت الدراسات المعاصرة للرموز اهتماماً جديداً بموضوع اللعب، والإبداع فى مجالات الرمزية و**الشعائر**، حيث تعد أنشطة يستطيع البشر من خلالها أن ينموا وعيهم ويتعرفوا عليه. كذلك كان تيرنر رائداً لهذا الاتجاه فى نظريته عن الرمزية بوصفها مفتاحاً لفهم الأساس الأول أو قوة الدفع الخلاقة للثقافة، والتى يصفها بأنها مشتركة.

رهاب الموت *Thanatomia*

انظر: **موت الفودو**.

الروابط التطوعية / غير التطوعية
Voluntary / Involuntary Associations

انظر: **رابطة**.

الرواسب (الثقافية) *Survival*

الرواسب لدى النظريات الاجتماعية **التطورية** التى سادت فى القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين هى تلك العادات أو العناصر الثقافية التى تخلفت أو استمرت من مرحلة تطورية سابقة (انظر مادة: **أثرى**). وقد عارض الأنثروبولوجيون **الوظيفيون** بقيادة **مالينوفسكى** استخدام هذا المفهوم، على أساس أن كل العادات وكل العناصر الثقافية أو الاجتماعية يجب أن تفسر فى ضوء وظيفتها ومعناها المعاصرين.

روبرتسون - سميث، ويليام (١٨٤٦-١٨٩٤)
Robertson – Smith, William

متخصص فى علم الأديان المقارن، كان

من رواد الدراسة الأنثروبولوجية للدين فى بريطانيا، عندما دعا إلى أهمية التفسير الاجتماعى والوظيفى للمعتقدات والممارسات الدينية، وليس التفسير الفلسفى أو اللاهوتى البحت، أشهر كتبه "دين الساميين" (١٨٩٤)(*).

روح *Spirit*

يمكن أن يستخدم هذا المصطلح كمرادف لمصطلح آخر هو Soul، أو بمعنى أوسع للإشارة إلى الكائنات أو الكيانات فوق الطبيعية، كما فى تعريف تايلور الكلاسيكى **للدين** على أنه: "الاعتقاد فى الكائنات الروحية". (١٨٧١).

روح، نفس *Soul*

توجد فكرة الروح فى كل الثقافات الإنسانية، وإن اتخذت أشكالاً مختلفة، وعلى العموم تعد الروح أساس الحياة، أو أنها النشاط الحيوى الكامن بالجسد. وقد تكون الروح واحدة أو متعددة، وقد تأخذ أشكالاً أو هيئات مختلفة إذا انفصلت عن الجسد، أو فى كل مرة تفارقه فيها. فكثيراً ما يعتقد أن انفصال الروح أو فقدانها يحدث أثناء النوم ومن ثم تسبب خبرات الحلم. كما يعتقد أنها تفارق الجسد أثناء المرض، أو أثناء **حالات الوعى المتغيرة**، أو الإغماء. ويعتقد أنه توجد أرواح متعددة تؤدى وظائف مختلفة من إمداد الجسد بالحيوية، وفى الأنشطة النفسية والمعرفية للفرد. كما أن هذه الأرواح تتباين غاياتها ومصائرها بعد موت الفرد.

وقد ركزت الدراسة الأنثروبولوجية للمعتقدات والعبارات السائرة عن الروح اهتمامها على الطريقة التى تكشف بها بشكل مباشر أو غير مباشر عن معتقدات أو فلسفات الهوية والمصير الخاص بكل روح، وكذلك الكيفية التى تنسخ بها أو تعكس ملامح الحياة البشرية والطبيعة والبناء الاجتماعى. انظر: **الأنيميزم** (المذهب الحيوى)، **موت**، **دين**.

روسو، جان جاك (١٧١٢-١٧٧٨)
Rousseau, Jean – Jacques

فيلسوف فرنسى من فلاسفة **التنوير** يعد أحد المبشرين المهمين بالأنثروبولوجيا، وذلك من خلال تأكيده على الطبيعة الاجتماعية والثقافية للحياة الإنسانية والتاريخ البشري. وقد صاغ روسو فى كتابه "العقد الاجتماعى" (١٧٦١) نظرية أن طبيعة الكيان الجمعى الاجتماعى كانت تعبيراً عن "الإرادة العامة"، وهى النظرية التى أثرت فيما بعد فى **دوركايم**. وكثيراً ما يذكر روسو بوصفه صاحب فكرة "المتوحش النبيل"، ورأيه فى أنه كلما تقدمت الحضارة وازدادت ظواهر عدم المساواة الاقتصادية المصاحبة لها، كلما تدهورت طبيعة الإنسان الأخلاقية، وهو موقف اعتقد روسو أنه يمكن علاجه عن طريق تطبيق سياسات تربوية مستنيرة وكذلك من خلال التطبيق السياسى لمبادئ العقد الاجتماعى.

(*) صدرت لهذا الكتاب ترجمة عربية بعنوان: دين الساميين، بإشراف أحمد عتمان، المشروع القومى للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٧. (المحرر)

الرؤى *Visions*

انظر: **حالات الوعى المتغيرة، الشامانية.**

رؤية العالم *World View*

هى نسق **القيم** والاتجاهات و**المعتقدات** التى تؤمن بها جماعة معينة. ويمكن أن يستخدم المصطلح الألمانى Weltanschauung بنفس المعنى. ولقد لعب هذا المفهوم دوراً مهماً فى دراسة المجتمعات **الشعبية، والقروية** (انظر: **دراسات المجتمع المحلى**) كما ارتبط ارتباطاً خاصاً بأعمال روبرت **ردفيلد** (١٩٥٦). ويلاحظ أن التأكيد على أهمية رؤية العالم والعوامل الأيديولوجية فى التأثير على الاستجابة **للتغير**، وهو التأكيد الذى نلمسه فى أعمال ردفيلد وغيرها كان إرهاصاً باهتمامات **الأنثروبولوجيا المعرفية**. وإن كانت الأنثروبولوجيا المعرفية قد أفلحت فى التمييز بعناية أكبر بين الجوانب المختلفة لرؤية العالم مثل: الأنساق المعرفية، وأنساق العواطف والاتجاهات، وأنساق الفعل. وقد ارتبط التأكيد على أهمية رؤية العالم بنظرية **النسبية الثقافية**، وقد وجهت إليها الانتقادات لما ادعته من أن أنساق القيم والمعتقدات والاتجاهات هى أنساق موحدة ويؤمن بها كافة أفراد الجماعة.

رؤية العالم *Weltanschauung*

انظر: **المادة السابقة.**

الرياضيات السلالية *Ethnomathematics*

دراسة النظم **العددية** والعمليات الرياضية فى سياق اجتماعى ثقافى معين. هناك مساران جوهريان لهذا النمط من البحوث: الأول ويبحث فى الدلالة الطقوسية والرمزية للأعداد، والثانى يبحث فى العلاقة بين مدى تعقيد العمليات الرياضية ومستوى ونمط التطور التكنولوجى للجماعة.

ريتشاردز، أودرى إيزابيل (١٨٩٩-١٩٨٤) *Richards, Audry Isabell*

عالمة أنثروبولوجيا اجتماعية بريطانية قامت بإجراء بحوث إثنوجرافية مهمة على شعب البمبا Bemba فى روديسيا الشمالية. ومن مؤلفاتها الأساسية كتاب: "الأرض، والعمل، والغذاء فى روديسيا الشمالية" (١٩٣٩)، وكتاب "تشيسونجا، حفل تكريم فتاة عند شعب البمبا فى روديسيا الشمالية" (١٩٥٦)، فهذان الكتابان وسائر مؤلفاتها العديدة تمثل إسهامات مهمة فى أنثروبولوجيا أفريقيا. أما اهتماماتها النظرية الرئيسية فقد شملت الأنساق الاقتصادية، والسياسية. ودراسة الحكم الاستعمارى، والمشاركة الأنثروبولوجية، والتغير الاجتماعى، ودراسة الشعائر.

ريفرز، ويليام هالز (١٨٦٤-١٩٢٢) *Rivers, William Halse*

عالم أنثروبولوجيا بريطانى أجرى بحوث على الثقافة الميلانيزية، وارتبط بمدرسة **سميث وبيرى الانتشارية**. انظر مثلاً مؤلفه الصادر عام ١٩٢٤.

ز

زراعة *Agriculture*

غالباً ما يستخدم **هذا المصطلح** بشكل عام للإشارة إلى كافة نظم زراعة محاصيل الطعام. وقد يقتصر استخدامه أحياناً بشكل محدد للإشارة إلى الزراعة الواسعة للمحاصيل التى تستخدم المحراث وحيوانات الجر. وبهذا المعنى الثانى المحدد يعد هذا المصطلح مقابلاً لما يعرف **بفلاحة البساتين**، والتى تمثل أكثر النظم بدائية فى زراعة الحدائق باستخدام معزقة أو فأس. وتدلنا الآثار أن استئناس النباتات وزراعتها قد ارتبط باستئناس الحيوانات، وقد شكل هذان النشاطان تحولاً هائلاً فى استراتيجيات البقاء لدى شعوب ما قبل التاريخ. ويطلق عالم الآثار (الأركيولوجيا) **تشايلد**، على هذا التحول من استراتيجيات البقاء المعتمدة على **الصيد والجمع** إلى الاعتماد على استئناس النباتات والحيوانات مصطلح "ثورة العصر الحجرى الحديث".

لقد تم اكتشاف زراعة المحاصيل، بشكل مستقل، فى ثلاث مناطق مختلفة من العالم (وربما أكثر من ذلك) هى: الشرق الأدنى، وجنوب شرق آسيا، وأمريكا الوسطى. وقد درس الباحثون أسباب تبنى استراتيجيات معينة للبقاء وأسباب إخفاق شعوب أخرى فى تبنى هذه الاستراتيجيات برغم درايتهم أو قدرتهم على تحصيل الدراية بتقنيات الزراعة. وجرت مناقشات مكثفة لأسباب ذلك فى دوائر الأنثروبولوجيين وعلماء الآثار من أتباع النظريات المتنافسة الخاصة بالتغير الثقافى أو التطور الثقافى. لقد أدى دخول التكنولوجيا الجديدة لإنتاج الطعام خلال الثورة الحجرية الحديثة إلى تحول مناطق واسعة من العالم، حيث هيأت الأسس لحدوث نمو سكانى وزيادة درجة التعقد الاجتماعى وتقسيم العمل، وبذر البذور الأولى **للحضرية** وتكوين **الدولة**. وإن ظلت العلاقة بين العوامل المؤثرة فى هذا التحول، مثل التكنولوجيا والديموجرافيا، والبيئة، والتنظيم الاجتماعى والثقافة تمثل قضايا للنقاش الخصب.

لقد تأسس التراث الزراعى فى الشرق الأدنى على زراعة الحبوب (القمح، الشعير، والجاودار وغيرها) وعلى استئناس الحيوان (الغنم، الماعز، الخنزير، والماشية فيما بعد) وذلك فى الفترة الواقعة بين (١٠,٠٠٠) و(٦٠٠٠) قبل الميلاد. ويركز بعض المؤلفين على دور التغيرات المناخية فى نهاية العصر البليستوسينى، وهى التغيرات التى اضطرت الصيادين وجامعى الثمار إلى الاعتماد بدرجة أكبر على تشكيلة أقل من النباتات والحيوانات، وهى العملية التى بلغت ذروتها فى استئناس أنواع منتقاة من تلك النباتات والحيوانات. ويرى بينفورد L.R. Binford أن مجتمعات الصيادين والجامعين المستقرة وشبه المستقرة قد ظهرت للمرة

الأولى فى سوريا وفلسطين، التى استفادت من التغيرات المناخية فى أواخر العصر البليستوسيني، كما أنها كانت بيئة غنية بالحبوب والحيوانات البرية. وقد أدى التزايد السكانى فى هذه المناطق ذات البيئات الغنية إلى هجرة فائض السكان من هذه المناطق إلى بيئات متاخمة أو أقل غنى، حيث بدأوا فى بذر الحبوب البرية فى محاولة لإعادة إنتاج محاصيل المناطق الغنية. أما التوسع الأكبر فى الإنتاج الزراعى فقد حدث حوالى (٥٠٠٠) ق.م مع تطور نظام الرى فى الأراضى المنخفضة الجافة (التى كانت هامشية فى ذلك الحين) والتى أصبحت فيما بعد مركزاً لظهور حضارات الشرق الأدنى.

وكثيراً ما يفترض أن تبنى الزراعة أدى إلى حدوث انفجار سكانى، لكننا يجب أن نلتزم الحذر عند الربط بينهما سببياً على هذا النحو البسيط. فقد توصل بعض الباحثين إلى أن التزايد السكانى كان سابقاً، وليس لاحقاً، للتقدم الذى حدث فى تكنولوجيا الزراعة. فالتزايد السكانى يمكن أن يدفع السكان إما إلى الهجرة لمناطق متاخمة، حيث يمكنهم أن يعدلوا من استراتيجيات البقاء الخاصة بهم أو إلى تكثيف إنتاج الطعام، باستخدام أساليب تكنولوجية جديدة، وذلك فى حالة غياب إمكانية الهجرة. ويلاحظ، على أية حال، أن العوامل التى تؤدى إلى التزايد السكانى هى بدورها عوامل معقدة. وأن الشعوب التى تعيش على الصيد والقنص قد حافظت على مستوى سكانى مستقر نسبياً بفضل الجمع بين استراتيجيات تستهدف إطالة الفترات بين المواليد، وتقليل حجم الأسرة. فالعوامل التى تؤدى إلى التخلى عن هذه الاستراتيجيات وزيادة خصوبة الشعوب الزراعية المستقرة تمثل مركباً من عناصر بيولوجية، وبيئية، وسوسيوثقافية. ومن المجالات المهمة للدراسة داخل هذا الموضوع، مقارنة الشواهد التى نحصل عليها من مناطق مختلفة من العالم، ومحاولة تفسير لماذا وكيف اتخذت الثورة الحجرية الحديثة مساراً مختلفاً واتسمت بخصائص مختلفة فى كل من العالم الجديد وفى آسيا. لكن الشواهد التى حصلنا عليها من جنوب شرق آسيا مازالت ضئيلة للغاية، هذا على الرغم من أنه يبدو من المحتمل أن أقدم فلاحين عرفتهم البشرية قد ظهروا فى تايلاند حوالى (٩٠٠٠) ق.م، ثم التطور اللاحق للزراعة المستقرة فى الصين قبل عام (٣٠٠٠) ق.م، حيث كان الدخن Millet هو المحصول الأساسى. أما فى العالم الجديد، فلدينا معلومات أكبر بكثير عن الأصول الأولى للزراعة فى أمريكا الوسطى، ومن المحتمل أنها قد وجدت بشكل مستقل فى بيرو حوالى (٥٠٠٠) ق.م، ومن المحتمل أن تكون محاصيل الفول، والقرع، والذرة من أول المحاصيل الزراعية فى أمريكا الوسطى. وانتشرت بعد ذلك فى بيرو عام (٧٥٠) ق.م، حيث أضيفت إلى المحاصيل التى كانت تزرع هناك والتى اشتملت على القرع. والفول، واليقطين، والقطن، والفلفل الحار.

ومن المهم أن نلاحظ أن الثورة الحجرية الحديثة ليست مجرد ثورة تكنولوجية فحسب. ولكنها كانت أولاً وقبل كل شئ ثورة اجتماعية. فقد شهدت تحولاً فى التنظيم

الاجتماعى، من مجتمعات الصيد والجمع المتنقلة إلى المجتمعات الزراعية المستقرة، وبذلك وضعت البذرة الأولى للجماعة الاجتماعية التى أصبحت، مع نشأة الحضارة والحضرية، أول الطبقات الاجتماعية وأضخمها وهى: طبقة **الفلاحين**.

زراعة *Cultivation*

انظر: **المادة السابقة**.

زراعة أرض الغابات

Shifting Agriculture

انظر: **المادة التالية**.

زراعة أرض الغابات

Swidden Agriculture

Swidden Horticulture

نمط من أنساط الزراعة، يسمى أحياناً أيضاً زراعة "القطع والحرق"، أو زراعة "التحويل" ويقوم على تقطيع النباتات القائمة على أرض معينة وحرقها (النموذج المثالى لذلك الغابات الاستوائية) وزراعتها. والعادة أن تزرع تلك الحقول لفترة زمنية قصيرة، ثم تترك للراحة لفترة أطول أو تهجر كلية. ويرتبط هذا النمط الزراعى عموماً بالمجتمعات التقليدية ذات الكثافة السكانية المنخفضة التى تعيش فى أراض ذات خصوبة متدنية مثل غابات حوض الأمازون المطيرة. وإن كان هناك بعض المفكرين النظريين الذين قرروا مؤخراً أن نظام زراعة التحويل هذا المرتبط بنظم **الصيد والجمع**، يمكن أن يسمح فى الواقع بوجود كثافات سكانية أكبر وتحقيق درجة من الاستقرار أعلى مما كان يعتقد فى الماضى.

ومن الناحية الإيكولوجية يتميز نظام زراعة أرض الغابات بدرجة عالية من التكامل مع النسق البيئى للغابات الاستوائية الطبيعية، ويحافظ على خصائص هذا النظام إلى حد بعيد. ولذلك يوصف هذا النظام بأنه نظام تنكر بيئى Mimetic تختلف أسسه اختلافاً جذرياً عن استراتيجيات الزراعة الكثيفة التى تؤدى إلى تغيير الشكل الطبيعى لسطح الأرض تغييراً كلياً. ومع ذلك فنظام زراعة أرض الغابات هو الاستراتيجية الزراعية الوحيدة التى أمكن استمرارها إيكولوجياً، ولذلك انتشرت على نطاق واسع فى مناطق الغابات الاستوائية المطيرة. لذلك فإن محاولات استخدام أساليب الزراعة الكثيفة المستوردة من مناطق أخرى قد فشلت فشلاً ذريعاً، ولم تؤد إلا إلى تدمير التوازن البيئى للغابات المطيرة الطبيعية. والملاحظ أن الاستراتيجيات القومية **لتنمية** مناطق الغابات الاستوائية (كتلك التى فى أمريكا اللاتينية) مفعمة بالتعصب السلالى والمحلى ضد نظام زراعة أرض الغابات وضد من يمارسونه، مصورة مناطق الغابات الاستوائية كمناطق غير مأهولة فعلاً، والنتيجة المؤكدة لذلك هى سياسات **الإبادة العرقية** المدمرة للبيئة.

الزراعة الانتقالية

Swidden Agriculture

انظر: **المادة السابقة**.

زراعة الغابات بعد قطعها وحرقها

Slash and burn Agriculture

انظر: **زراعة أرض الغابات**.

زراعة متنقلة (انتقالية)
Itinerant Agriculture

انظر: **زراعة أرض الغابات.**

زمر منشقة *Factions*

جماعات نشطة سياسياً تتميز بأنها غير مندمجة فى البناء العام للمجتمع، كما تتميز بتمركزها حول القيادة (أو حول القائد). وقد اهتمت بعض اتجاهات **نظرية الفعل** فى إطار **الأنثروبولوجيا السياسية** بدراسة وبيان أهمية هذه الجماعات غير الرسمية التى تمثل زمراً منشقة، وذلك فى مقابل اهتمام **النظرية البنائية الوظيفية بالجماعات المشتركة** المندمجة فى البناء العام. وتوجد الزمر المنشقة أساساً على المسرح السياسى للمجتمعات الصغيرة (انظر: **ميدان التنافس**)، بحكم كونها جماعات شخصية فى المقام الأول تعتمد على **كاريزما** القائد أو قدراته الخاصة، وتتميز بسيولة بنائها وعدم استقرار تكوينها. ويمكن القول بصفة عامة أن الزمر المنشقة ذات طابع برجماتى (عملى) وانتهازى تقوم من أجل الحفاظ على مصالح أفرادها وقادتها و / أو مناوءة مصالح الزمر الأخرى. ومع ذلك فالجماعات المنشقة يمكن أن تتصف أيضاً بالاختلاف الإيديولوجى فيما بينها، ولذلك فمن الخطأ اعتبارها جماعات مصالح وحسب تدافع عنها فى مواجهة الجماعات الأخرى، ولو أن ذلك قد يكون وظيفتها الأساسية فعلاً.

ويمكن فى إطار الأنثروبولوجيا السياسية أن نميز بعض أنماط النظم السياسية التى تكون فيها الولاءات للزمر المنشقة ذات أهمية فائقة: من هذا نظم **الرجل الرئيس** فى ميلانيزيا، والنظم السياسية المشابهة القائمة على الزمر المنشقة فى منطقة حوض الأمازون، وبعض جماعات السكان الأصليين الأخرى. كذلك يمكن دراسة نظم البدنة **الانقسامية** من ناحية تكوّن الولاءات للزمر المنشقة، وتأثيرها على عمليات الانفصال والاندماج. ويرى البعض أن ظهور الجماعات المنشقة داخل المجتمعات التى توجد فيها دولة يعد ظاهرة مرضية تدل على تداعى الأبنية الطبيعية **للسلطة** السياسية. بينما يذهب البعض إلى أنه من الطبيعى أن تتعايش الزمر المنشقة على المستوى المحلى فى ظل البناءات السياسية المركزية.

الزمن *Time*

من المألوف فى الأنثروبولوجيا القول بأن صور الإحساس بالزمن، شأنها شأن صور الإحساس بالمكان، تتحدد فى ضوء الثقافة وتتميز بالنسبية الثقافية. ولقد اجتذبت دراسة أنساق حساب الزمن دورياً وخطياً اهتمام كثير من علماء الأنثروبولوجيا. ويلاحظ أن إدراك الزمن وتتابع العام لا يعكس فقط أنماط العمل والعلاقات مع البيئة، ولكنه يعكس فى نفس الوقت بعض الاهتمامات الدينية والإيديولوجية. ونجد أن كافة المجتمعات تبذل قصارى الجهد لمواجهة مشكلات الحفاظ على النظام الاجتماعى وإعادة إنتاجه فى مواجهة عملية مرور الزمن. كما نجدها تفرض على هذا التتابع الزمنى الخطى أنواعاً متباينة من النموذج أو التصور الدورى، من شأنه أن يؤكد تجديد وتسامى

معان اجتماعية وإيديولوجية أو دينية معينة.

زنا (خيانة زوجية) *Adultery*

علاقات جنسية يمارسها أشخاص متزوجون مع أطراف غير أقرانهم الشرعيين. (أما العلاقات الجنسية التى يمارسها غير المتزوجين فتسمى زنا Fornication). وتعد هذه العلاقات داخل العديد من الثقافات، علاقات محظورة يعاقب مرتكبوها بقسوة، ولو أن ذلك يختلف طبقاً لعلاقة **الزواج** ذاتها. ففى بعض العلاقات يعد الإخلاص للطرف الآخر ركناً أساسياً من أركان العلاقة الزوجية، بينما يحتل أهمية ثانوية داخل علاقات زواج أخرى. كما يوجد قدر من ازدواج المعايير، خاصة داخل المجتمعات التى تتسم بسيطرة الذكور وبإيديولوجية يتحكم فيها الذكور فى النشاط الجنسى والتناسلى للإناث. وفى ثقافات أخرى، لا تعد الأبوة البيولوجية أو الخيانة الزوجية أمراً ذا أهمية كبيرة.

زنا بالمحارم *Incest*

العلاقات الجنسية بين فئات قرابية محرمة. ويختلف تحديد علاقات الزنا بالمحارم من مجتمع إلى آخر، لكن مبدأ وجود تحريم للعلاقات الجنسية بين بعض الأقارب يعد ظاهرة عالمية. ولكى نتجنب سوء الفهم عند تناول موضوع الزنا بالمحارم، يجب أن نعرف بدقة الفرق بين العلاقات الجنسية **والزواج**. حيث لا تتطابق العلاقات التى تدخل فى نطاق الزنا بالمحارم مع الأشخاص الذين يحرم الزواج بينهم. كما لابد أن نفرق بين الزنا بالمحارم والزواج "غير المناسب" الذى تكون فيه العلاقات الجنسية محرمة أو غير ملائمة لأسباب بعينها وليست علاقات زنا بالمحارم. وكانت قضية الزنا بالمحارم أو **(تابو)** تحريم الزنا بالمحارم موضع اهتمام من جانب علماء الأنثروبولوجيا. كما كانت موضعاً للعديد من التفسيرات المتناقضة والمتنوعة. والكل مقتنع بأن علماء الأنثروبولوجيا لم يصلوا بعد إلى تفسير مقنع تمام الإقناع لهذه الظاهرة، وربما من المستحيل أن نصل إلى تعريف عام شامل يستطيع أن يفسر – بشكل مقبول – التنوعات الهائلة فى زنا المحارم، تلك التنوعات التى تسجلها الكتابات التاريخية والإثنوجرافية. وكثيراً ما يقال على سبيل المثال أن تحريم الزنا بذوى القربى المباشرين (كالأم والابن، والأخ والأخت، والأب والابنة) يعد ظاهرة عالمية. هذا على الرغم من وجود بعض الاستثناءات، فى الواقع، وربما يمثل تحريم العلاقات الجنسية بين الأم وابنها (البيولوجى) المثل الوحيد الذى يمكن أن يعد عالمياً. وتقدم لنا مصر القديمة نموذجاً للاستثناءات الخاصة بتحريم العلاقات الجنسية بين أفراد الأسرة النووية، ونجد ذلك أيضاً فى بيرو، فى عهد إمبراطورية الإنكا، وفى هاواى. وقد قدم **ليفى شتراوس** (١٩٤٩) أمثلة أخرى لهذه الاستثناءات عند الأزاندى وبعض الشعوب الأفريقية الأخرى، ومدغشقر وبورما. وقد أوضح أن هذه الاستثناءات محدودة بمعنى أن الزواج بين ذوى القربى يتخذ شكلاً مؤقتاً أو طقسياً، أو تكون هذه الاستثناءات

مقصورة على الطبقة الاجتماعية العليا أو الأسر الحاكمة. أضف إلى ذلك أن هذه الاستثناءات تنطوى دائماً على فئات يحرم الزواج بها، حيث يسمح، مثلاً، بالزواج من الأخت غير الشقيقة وليس من الأخت الشقيقة، أو من الأخت الكبرى وليس من الأخت الأصغر. وعلى الجانب الآخر نجد أن ثقافات بعينها تتسم بتوسيع دائرة الفئات التى يحرم إقامة علاقة جنسية بينها، حيث يتم تحديد جماعات كبيرة من الناس بوصفها جماعات محرمة جنسياً ويحرم الزواج من بينها.

ويعد التفسير الأكثر شيوعاً لتحريم علاقات الزنا بين المحارم هو ذلك التفسير الذى يربط بينها وبين وجود تأثيرات وراثية سلبية بين ذوى القربى الذين تربطهم رابطة الدم. ويتفق هذا التفسير مع المعتقدات الشعبية داخل بعض المجتمعات، تلك المعتقدات التى تنظر إلى المرض أو الموت بوصفه ناتجاً عن انتهاك القواعد (ولا تقتصر القواعد هنا على تحريم الزنا بالمحارم، بل تشمل كل أنواع المعايير والقواعد الاجتماعية الأخرى). لكن مشكلة هذا التفسير أنه لا يأخذ فى اعتباره الجانب الآخر من المشهد أى "تحسين النسل" (ليفى شتراوس)، حيث يفترض أن الجماعات الإنسانية يمكن أن تكون واعية بالتأثيرات الوراثية، طولية المدى، للزواج المتبادل بين الأقارب. كما أن هذا التفسير لا يفسر وجود أشكال الزواج بين بعض الفئات القرابية داخل العديد من المجتمعات، مثل تفضيل الزواج بين بعض أبناء العمومة أو الخؤولة، على الرغم من وجود بعض الآثار الوراثية السلبية. ويدخل أبناء العمومة أو الخؤولة المتوازين فى نطاق الجماعات التى يحرم الزواج بينها، بينما يفضل الزواج بين أبناء العمومة أو الخؤولة المتقاطعة. ولا يستطيع التفسير الوراثى أن يقدم لنا تفسيراً للمعاملة المختلفة لهاتين الفئتين، على الرغم من كونهما متماثلين من حيث درجة القرابة البيولوجية. والواقع أن الأدلة البيولوجية أو الوراثية حول التأثيرات طويلة المدى بين الفئات القرابية يبدو أنها أدلة غير كافية، هذا على الرغم من أن التطورات الحديثة التى حدثت داخل مناهج **علم السكان** وفى علم الوراثة يمكن أن تمدنا بمعلومات دقيقة تماماً. وعلى الرغم من أن التفسير الذى ينظر إلى علاقات الزنا بالمحارم فى ضوء تحسين النسل، يفتقر إلى الشواهد العلمية، فإنه اكتسب شيوعاً منذ القرن التاسع عشر، منذ أن تبناه **مورجان ومين**. وقدم علماء القرن التاسع عشر تفسيرات أخرى، بما فى ذلك نظريات **سبنسر** ولوبوك حيث أكدوا على أن تحريم الزنا بالمحارم يرتبط بإضفاء طابع مؤسسى على ممارسة خطف العروس التى تعرفها القبائل المتحاربة. وحاول **دوركايم** أن يربط بين الزنا بالمحارم وبين تحريم دم الحيض، ويرى أن الخوف من الاتصال بدم من نفس العشيرة، أو **التوتم** يعد أصل التابو (المحرم).

وخضعت علاقات الزنا بالمحارم لتفسيرات تنطلق من العوامل والميكانيزمات السيكولوجية. وتفسر النظريات التى ارتبطت بهافيلوك أليس H.Ellis **ووستر مارك**.

علاقات الزنا بالمحارم بأنها تعبير عن "النفور الطبيعى" نحو العلاقات الجنسية بين الأشخاص الذين تربوا معاً أو عاشوا معاً فى مكان واحد منذ الطفولة. لكن هذه النظرية لم تسلم من جوانب النقد. فقد لوحظ أولاً أن التحريم ذاته أو وجود قانون للتحريم ما كان له لزوم لو أن الناس كانت تتجنب علاقات الزنا بالمحارم بشكل آلى وغريزى. ثانياً، أن نظرية النفور الطبيعى لا تستطيع أن تفسر علاقات الزنا بالمحارم وممارسات الزواج التى توجد داخل المجتمعات المختلفة، حيث تحرم هذه العلاقات بين أفراد لم يتربوا أو يعيشوا معاً فى كان واحد. كما أن بعض هذه الجماعات تفضل أو تسمح بالزواج بين أشخاص تربوا وعاشوا معاً، كما فى العادات المرتبطة بالخطوبة المبكرة (فى مرحلة الطفولة).

وثمة انتقادات مشابهة يمكن أن توجه إلى النظرية النفسية التى تفسر علاقات الزنا بالمحارم على نحو مناقض للنظرية السابقة، حيث تستند هذه النظرية، فى تفسيرها لعلاقات الزنا بالمحارم، إلى فكرة "الرغبة الطبيعية" وتتأسس هذه النظرية على فرضية تتمثل فى أن البشر يميلون بشكل طبيعى نحو إقامة علاقات مع المحارم، لكن هذا الميل يجب أن يكون محل تحريم من أجل تجنب الآثار المدمرة لمثل هذه العلاقات. وينطلق **فرويد** من مسلمة أساسية مفادها أنه ثمة ميل أو رغبة إنسانية عامة نحو إقامة علاقات مع المحارم. ويرى أن تقنين تحريم الزنا بالمحارم يعد نتاجاً لشعور الإنسان بالذنب على فعله البدائى المتمثل فى قتل الأب لكى يتصل بالأم.

وشهدت الأنثروبولوجيا الحديثة محاولة تسعى إلى البحث عن تفسيرات سوسيولوجية لعلاقات الزنا بالمحارم، من غير أن يترتب على ذلك بالضرورة إقصاء العوامل البيولوجية والوراثية والنفسية. لذا حاول **مالينوفسكى** (١٩٢٧) وغيره من الباحثين، أن يربط تحريم علاقات الزنا بالمحارم بالحاجة إلى تجنب تفكك العلاقات الأسرية النووية (خاصة علاقات السلطة) أو الحيلولة دون ظهور فئات الأقارب والعلاقات القرابية التى يمكن أن تسفر عنها علاقات الزنا بالمحارم. لكن هذا التفسير كان محل انتقادات كثيرة، لأنه انطلق من الوجود المسبق للسلطة والبناء الفعال القائم على حظر العلاقات الجنسية داخل الأسرة النووية.

وحاول **ليفى شتراوس** (١٩٦٩) فى كتابه "الأبنية الأساسية للقرابة" أن ينطلق من رؤية **تايلور**، الذى ربط بين تحريم علاقات الزنا بالمحارم والحاجة إلى "الزواج أو الفناء" داخل المجتمع البدائى. لكن شتراوس كان واعياً بالتفرقة بين تحريم علاقات الزنا بالمحارم وبين قواعد الزواج **الاغترابى** (الخارجى)، ويرى أن الأولى ترتبط، بشكل جوهرى، بالحاجة إلى الثانية. وأوضح شتراوس أن تحريم علاقات الزنا بالمحارم يمثل ظاهرة طبيعية (لأنه ظاهرة عامة) كما يمثل ظاهرة ثقافية (لأنها "مقننة" وتتجلى فى تنوعات هائلة بين الثقافات). ويرى أننا يمكن أن نعثر داخل هذا التقنين على المفتاح الأساسى لأصل الثقافة

والمجتمع الإنسانى، بمعنى أنه يجسد - فى صورة المنع والتحريم - نصيحة إيجابية تحض على الزواج "الخارجى" أى تحض على تبادل النساء مع الجماعات الأخرى. ويرى أن هذا التغير لعب دوراً جوهرياً فى تأسيس نظام **التبادل** بين الأسر أو الجماعات الإنسانية، الذى خلق الثقافة والمجتمع التى تتأسس على قواعد للاتصال والتبادل. ويرى ليفى شتراوس "أن تحريم علاقات الزنا بالمحارم يعبر عن الانتقال من الحقيقة الطبيعية لقرابة الدم إلى الحقيقة الثقافية القائمة على التحالف". أى أن مناقشة شتراوس لمشكلة الزنا بالمحارم قادته، إذن، إلى مناقشة الأشكال المختلفة لنمط **التحالف** الذى يميز المجتمعات الإنسانية. لكن هذه النظرية تعرضت لنقد شديد لأنها فشلت فى أن تقدم تفسيراً مقنعاً لحقيقة أن العلاقات الجنسية لا تتطابق مع علاقات الزواج، كما أن القواعد الحاكمة لعلاقات الزنا بالمحارم لا تتطابق مع تلك القواعد الخاصة بالزواج الخارجى، ومن ثم فإن الأول لا يفسر الآخر. ومن جوانب النقد الإمبيريقى التى وجهها ليتش وغيره إلى نظرية ليفى شتراوس هى أنه يتعين بدلاً من البحث عن تفسير شامل (عالمى) لعلاقات الزنا بالمحارم، أن نركز على توضيح التجليات العيانية لهذه العلاقات، ونطاقها، ووظائفها داخل كل سياق إثنوجرافى.

زنجى *Negro*

انظر: أسود، **الإثنية، العرق**.

الزواج *Marriage*

لا يوجد تعريف واحد عام ومقبول للزواج، بسبب الاختلاف الشديد بين الثقافات فى تنظيمها الاجتماعى للعلاقة **النوعية** بين الذكور والإناث، ونظراً لوجود أشكال نادرة من الزواج فى مجتمعات معينة، بحيث تجعل مثل هذا التعريف العام غير صحيح. وقد حاول بعض الكتاب أن يعرفوا الزواج من خلال الإشارة إلى الوظائف الجوهرية العامة لتلك المؤسسة والتى تتعلق فى العادة بالتحكم فى النشاط الجنسى وفى حقوقه وكذلك فى شرعية الأطفال. ويركز جوف Gough (١٩٥٩) على قواعد الشرعية، ذاكراً أن الزواج مؤسسة اجتماعية منتشرة عالمياً تؤسس شرعية الأطفال. وعلى أية حال فهناك مجتمعات لا تعد هذه الوظيفة فيها ضمن علاقة الزواج. ويركز جودإنف Goodenough (١٩٧٠) بدلاً من ذلك على علاقة الزواج باعتبارها علاقة تعاقدية تخول الحق للممارسة الجنسية مع المرأة. وربما كان هذا الحد المتواضع من التعريف له إسهام ولو قليل فى تطور الدراسة الأنثروبولوجية للزواج، الذى يمكن أحياناً أن يتخذ أشكالاً متباينة ومعقدة مثل زواج الشبح المشهور عند النوير، وزواج المرأة من أخرى. ففى زواج الشبح نجد أن الأطفال الذين تلدهم أرملة بعد أن تزوجت مرة ثانية أو اتخذت عشيقاً أو عشاقاً، يظل ينظر إليهم كأبناء شرعيين من زوجها المتوفى. وفى شكل آخر نادر من الزواج بين النوير قد تتزوج المرأة من امرأة أخرى أكبر سناً. ويعتبر الأبناء الذين تنجبهم تلك الزوجة

أعضاء فى البدنة الأبوية للزوج. والحالة المحدودة المشهورة الأخرى لمؤسسة الزواج فى مجتمعات بشرية هى تلك الحالة ذات الانتساب الأمومى فى نايار Nayar والتى درسها جوف، حيث تعقد طقوس الزواج للشابات، ولكنهن لا يقمن مع أزواجهن، ويسمح لهن بمعاشرة آخرين يمكن أيضاً أن ينجبن منهم أطفالاً. ولا يكون للزوج أو العشيق أى حقوق على هؤلاء الأطفال الذين يصبحون ببساطة أعضاء فى بدنة الأم. ومن صور الزواج الأخرى التى لوحظ أنها لا تدخل ضمن أى تعريف تقليدى لمعنى الزواج هو زواج اللوطيين، والذى يبدو على أية حال أنه يصاغ على طريقة زواج الرجل بالمرأة.

والجدير بالذكر أن الحقوق والعلاقات التى تتأسس بقيام الزواج ليست دائماً ذات طابع فردى خاص بالمتزوجين فقط، وإنما يشترك فيها الأقارب أيضاً. وقد اتضح هذا من خلال نظريتين إحداهما **نظرية البدنة** والتى أكدت على تحول الحق فى المرأة وأبنائها المتوقعين إلى الجماعة القرابية التى انتسبت إليها بالزواج، والنظرية الثانية **نظرية التحالف** التى تؤكد على التحالف الزواجى باعتباره خلق علاقات تبادل بين الجماعات. وقد اهتمت هذه النظرية بفحص النتائج السوسيولوجية المترتبة على الأنماط المتباينة لعلاقات التبادل. وداخل نظرية التحالف يُنظر إلى علاقة الزواج أساساً من زاوية التحالف الذى تحققه (انظر: **التحالف اللامتماثل والتحالف المتماثل، الأبنية الأساسية، فرض/ تفضيل**).

وفى مقالته تحت عنوان "تعريف الزواج" (١٩٦٢) يبدأ ليتش بالتعريف الوارد فى كتاب "ملاحظات ومسائل أنثروبولوجية" الشهير(*) القائل بأن الزواج هو اتحاد بين رجل وامرأة، والذى بمقتضاه يصبح الأبناء الذين تلدهم المرأة أبناء شرعيين لكلا الطرفين. ويتساءل عما إذا كان تعريف الزواج اعتماداً على خاصية واحدة يعتبر تعريفاً مناسباً، مشيراً إلى وجود عدد من البنود المختلفة للحقوق التى يمكن أن تحددها أو تقرها علاقة الزواج، وتتضمن هذه الحقوق: شرعية الأطفال بالنسبة لكليهما،

(*) يعد هذا الكتاب من أول المحاولات العلمية الشاملة التى استهدفت وضع دليل لتوجيه الباحثين الميدانيين (الإثنوجرافيين) وجامعى التراث الشعبى أيضاً. وهو إلى جانب توجيه الباحثين يستهدف توحيد عمليات الجمع وفق إطار محدد وخطة مفصلة. وقد صدرت طبعته الأولى عام ١٨٧٤، ومازالت تتوالى طبعاته حتى الآن. ومع أن الكتاب يمثل موجهاً هاماً للباحث، إلا أنه فى الحقيقة ليس أكثر من دليل عام للعمل يكاد يقتصر على توجيه الباحث إلى مختلف عناصر الموضوعات التى تعرض له، ولكنه لا يتطرق إلى استعراض مفصل لخطوات ومراحل وتقنيات العمل الميدانى. هذا فضلاً عن بعض العيوب التى تقلل من قيمته بالنسبة لنا فى الشرق العربى على وجه الخصوص. ومن أبرز تلك العيوب أنه دليل موجه أساساً للغربيين، مع التركيز بالذات على المجتمعات المحلية الداخلة فى نطاق المستعمرات التى كانت تحكمها تلك البلاد فى الماضى، وتشجع على دراستها أنثروبولوجيا بكل الوسائل، كما أنه من المعروف أن الكتاب برغم تعدد طبعاته لم يستطع أن يواكب التقدم الجارى فى ميدان البحث الأنثروبولوجى وتقنيات هذا العلم السريع التغير والتطور. انظر، محمد الجوهرى، علم الفولكلور، طبعات متعددة، الجزء الأول، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، الفصل الرابع عشر. (المحرر)

ضمان الحق فى التحكم فى الممارسة الجنسية للطرف الآخر، والخدمات المنزلية والعمل، وملكية الطرف الآخر، والحق فى وجود مالية مشتركة، والحق فى إقامة علاقة نسب بين الزوج وأخوة الزوجة.. ولكن هذه القائمة – كما يستدرك ليتش – ليست كاملة، حيث أن علاقة الزواج فى مجتمعات معينة أخرى قد تكون ذات وظائف أخرى محدودة. كما أنه لن يكون من الممكن أن نجد كل هذه الخصائص متحققة واقعياً فى مجتمع بعينه. ولكننا نتوقع – على حد قوله – أن نجد واحدة، وربما بضع وظائف أو بنود من الحقوق التى تتحقق عن نظام الزواج فى مجتمع ما. ولهذا فإن المؤسسات التى توصف عادة بأنها "زواج" ليست لها نفس المصاحبات الاجتماعية أو القانونية فى كل المجتمعات. ويقترح ليتش بناء على ذلك أنه فى الدراسة الأنثروبولوجية للزواج يجب أن نتجه مباشرة إلى توضيح العلاقات التى توجد بين طبيعة علاقات الزواج (يعنى ما تتضمنه من حقوق)والملامح الأخرى للتنظيم الاجتماعى مثل **الانحدار القرابى والإقامة**.

انظر: **الزنا، الخيانة الزوجية، الطلاق، الزواج التعددى**.

زواج *Connubium*

هو فى القانون المدنى الرومانى شرط القدرة على الزواج. أما فى الأنثروبولوجيا فقد استخدم المصطلح كما فعل كل من **دوركايم، وموس** Mauss **وليفى شتراوس** للإشارة إلى حق الرجال فى جماعة أو فئة محددة والتزامهم بالزواج من أعضاء جماعة أو فئة أخرى. وهكذا قيل عنه أنه يوجد بين مثل هذه الجماعات أو الفئات. انظر: **فرض، تفضيل**.

زواج أبناء العمومة أو الخؤولة
Cousin Marriage

جذب موضوع الزواج بين أبناء العمومة أو الخؤولة قدراً كبيراً من اهتمام دراسات **القرابة ونظرية التحالف** فى الأنثروبولوجيا. ففى نظم **الزواج المفروض (المفضل)** (أولئك الذين يتمتعون بحق الأولوية فى الزواج) كانت أشهر فئات الأزواج المفضلين هى فئة أبناء العم (أو الخال). ولذلك ظهرت فئتا **زواج أبناء العمومة (أو الخؤولة) المتوازية وزواج أبناء العمومة (أو الخؤولة) المتقاطعة**، تبعاً لما إذا كان ابن العمومة (أو الخؤولة) المفضل للزواج هو ابن العم أو الخالة (متوازى لأنه من نفس نوع الوالدين). بالإضافة إلى ذلك توجد فئات متميزة لزواج أبناء العمومة (أو الخؤولة) **فى خط الأم وفى خط الأب، أو ثنائياً**. وقد ثارت مناقشات أنثروبولوجية هامة حول موضوع أهمية فئات الزواج المفضل تلك، مع الإشارة الخاصة للتفسيرات المعارضة لزواج أبناء العمومة (أو الخؤولة) الفعليين (انظر: **مصطلحات القرابة**). لهذا ذهبت نظرية التحالف إلى أن مفهوم زواج أبناء العمومة (أو الخؤولة) نفسه يعد مفهوماً خاطئاً. طالما أن فئات المفضلين للزواج تعبر عن فئات مصاهرة، وليس عن علاقات قرابة. ولهذا صيغت الأنواع المختلفة لأنماط المصاهرة (التحالف) بطريقة أفضل من خلال مصطلحات مثل **التحالف اللامتماثل والتحالف المتماثل**.

الزواج الأحادى *Monogamy*

القاعدة التى يسمح بمقتضاها للأفراد من كلا الجنسين بالاقتران بشريك واحد فقط. وفى بعض الأحيان توسع دائرة تطبيق هذه القاعدة بحيث تعنى تحريم الزواج مرة أخرى بعد وفاة الزوج أو الزوجة و / أو منع الطلاق أو الزواج مرة أخرى. أما عندما يكون الزواج مرة أخرى مسموحاً به خصة عندما يسمح للشخص بالزواج عدة مرات بعد الأخرى – على التوالى – فيسمى ذلك النظام "الزواج الأحادى المتتابع"، أو "الزواج التعددى المتتابع". انظر: **جماعة منزلية، الأسرة، الزواج، زواج تعددى.**

زواج اغترابى *Exogamy*

الزواج من خارج جماعة أو فئة اجتماعية معينة. **والزواج الداخلى** هو نقيض الزواج الاغترابى ويعنى الالتزام بالزواج من داخل حدود جماعة اجتماعية معينة. وتعتبر كل نظم تحالفات **الزواج** ذات طبيعة اغترابية وداخلية فى نفس الوقت. ولا يمكن أن يستخدم هذان المصطلحان كأوصاف عامة لأنماط الزواج بدون تحديد مستوى الجماعة المحلية أو الجماعة القرابية، أو الطبقة أو الطائفة أو الجماعة السلالية وغيرها، التى ترتبط بها عمليات فرض الزواج أو تحريمه.

انظر: **الزنا بالمحارم، ونظرية التحالف.**

الزواج بالاتفاق *Consensual Union*

فى المجتمعات التى يوجد بها طقوس للزواج الرسمى أو الشرعى، فإن الزواج بالاتفاق يتم بين الزوجين اللذين يقيمان فى سكن مشترك دون المرور خلال تلك الطقوس. إن كثرة حدوث هذا النمط من الزيجات فى جماعات اجتماعية معينة (مثلاً فى أسر السود فى دول الكاريبى والولايات المتحدة الأمريكية) قد أثار جدلاً حول ما إذا كان هذا الزواج ظاهرة مرضية (باعتباره مؤشراً للتفكك الاجتماعى) أو سمة طبيعية لمثل هذه الجماعات الاجتماعية. وقد قيل فى هذا الصدد إن الزواج الشرعى يعد فى الغالب هو الشكل المثالى للزواج، وإن كان الزواج بالاتفاق يعد هو الشكل السوى (العادى) فى مراحل محددة من دورة الحياة المنزلية، أو لأسباب اقتصادية. انظر: **التركز حول الأم.**

الزواج بأخت الزوجة المتوفاة

Sororate

عادة اجتماعية بمقتضاها يطلب من الزوج عند وفاة زوجته أن يتزوج أختها، أو مجرد أن يكون له الحق فى ذلك. انظر: **الزواج الليفراتى** (من أرملة الأخ)، **الزواج.**

الزواج بأكثر من أخت

Sororal Polygyny

هو شكل من أشكال **تعدد الزوجات** حيث يكون الجمع بين زوجات أخوات.

الزواج بدوطة *Dotal Marriage*

انظر: **دوطة.**

زواج بنت الأخت

Sister's Daughter Marriage

انظر: **التبادل المتقطع غير المباشر.**

الزواج بين أبناء العمة وبنات العم
Patrilateral Cross – Cousin Marriage

إن قاعدة أو معيار الزواج بين أبناء العمة وبنات العم (أى زواج الذكر من بنت عمته)، قد حظى باهتمام واضح من الأنثروبولوجيين، نظراً لآثاره الفعلية والافتراضية على التنظيم الاجتماعى. والواقع أن نظام هذا الزواج نادر الحدوث نسبياً، أما **الزواج بين أبناء الخؤولة**، فهو من الناحية الواقعية أكثر انتشاراً. وطبقاً لنظريات **ليفى شتراوس** عن **الأبنية الأساسية** للقرابة والتحالف الزواجى، فإن نظام الزواج من بنت العمة يصنف كشكل من "التبادل المؤجل"، خاصة وأن هذا النظام من الزواج إذا كان يمارس باضطراد، فإنه كان يؤدى إلى تدفق النساء فى اتجاه واحد بين الجماعات فى نفس الجيل، ثم يتخذ هذا التدفق اتجاهاً معاكساً فى الجيل التالى. وقد أوضح نيدام (١٩٦٢) أن زواج بنت العمة لا وجود له فى الواقع، نظراً لأن ممارسته بشكل منتظم سوف تؤدى إلى نظام الزواج ببنت الخال أيضاً، ومن ثم يندمج مع نظام الزواج بين أبناء الخؤولة. ومع ذلك فقد اتجه الدارسون المحدثون لتلك المشكلة إلى عدم أخذ الآثار الافتراضية للالتزام الدقيق بهذا النظام فى الزواج مأخذاً حرفياً، واتجهوا إلى اعتباره نموذجاً مثالياً، يمثل نمطاً من أنماط **التحالف**، ولكنه قابل للتعديل من خلال ما تسفر عنه الممارسة من الاحتمالات الديموجرافية والتاريخية، و / أو عن طريق وجود معايير زواجية أخرى منافسة.

الزواج بين أبناء العمومة أو الخؤولة المتقاطعة
Cross- Cousin Marriage

تحدث ممارسة الزواج بين أبناء العمومة أو الخؤولة المتقاطعة فى أغلب المناطق الإثنوجرافية للعالم، باستثناء أوروبا. وهذا النمط من الزواج **المفضل** فى **نظرية التحالف** يفسر كعلاقة بين فئات تحالف أكثر منه بين أقارب. إن فئة الزواج المفروضة (المفضلة)، وفقاً لنظرية التحالف، ليست لها "ابن العمة أو ابن الخال". ولكنها "ابن قريبة الأب وابن قريب الأم". بعبارة أخرى، إن ما يخلق العلاقة الصالحة للزواج أو **الزواج** نفسه ليست علاقة القرابة (أنهم أبناء عمومة أو خؤولة متقاطعة) التى توجد بين من سيكونون أزواجاً، وإنما علاقة التحالف التى يرثونها عن جيل سابق أو يعملون على امتدادها. انظر: **أبنية أساسية**.

زواج بين أبناء العمومة أو الخؤولة المتوازية
Parallel Cousin Marriage

يعد هذا النمط من **التحالف الزواجى** نادر الوجود نسبياً فى الدراسات الإثنوجرافية. ونمط الزواج بين أبناء العمومة أو الخؤولة المتقاطعة أو الفئات المماثلة أكثر أنماط زواج أبناء العمومة والخؤولة انتشاراً. أما زواج أبناء العمومة المتوازية (بنت العم = FBD) فينتشر فى الشرق الأوسط ومنطقة شمال أفريقيا، حتى صار موضوعاً تختلف فيه التفسيرات الأنثروبولوجية التى تربطه بانتقال الملكية، وإيديولوجيا **البدنة**. وقد فسر

روبرتسون سميث (١٨٨٥) هذا النمط من الزواج على أنه شكل من الميراث يحق بمقتضاه للذكور من الجماعة القرابية أن يتزوجوا زوجة أو ابنة من نفس نسل الشخص. وقد أشارت التفسيرات الأخيرة إلى المزايا الإيكولوجية الممكنة لنظام زواج أبناء العمومة المتوازية (FBD)، بمعنى أنه يسمح للانقسام القرابى أن يمتد ليشمل مستوى الأسرة النووية، وهكذا يتسم بالمرونة الوظيفية فى مواقف العداء والانشقاق المتكرر. وقد أكد باحثون آخرون على الجوانب الرمزية والإيديولوجية لزواج أبناء العمومة والخؤولة المتوازية، بينما لا يزال آخرون يشيرون إلى عدم شيوع أو عمومية هذا النظام الزواجى فى الواقع بالقدر الذى كان يتصوره البعض، وغالباً ما يتواجد مع معايير الزواج الاغترابى الأخرى. وهكذا فقد تحولت الدراسات الحديثة من الاهتمام بدراسة اختيارات الزواج فى داخل الإطار الاجتماعى الاقتصادى والسياسى الأوسع.

الزواج التعددى (تعدد الأزواج أو الزوجات) ***Polygamy***

يتضمن الزواج التعددى كلا من **تعدد الأزواج وتعدد الزوجات**. انظر: **الجماعة المنزلية، الأسرة، والزواج الأحادى**.

زواج الجماعة ***Group Marriage***

يقترب هذا المفهوم من مفهوم **الإباحية الجنسية البدائية**، ويشير إلى نمط من نظام **الزواج** حيث تقوم الحقوق والالتزامات الجنسية والاقتصادية للعلاقة الزوجية بين مجموعة من الرجال ومجموعة من النساء.

ولقد كانت المناقشات الدائرة حول زواج الجماعة ذات أهمية محورية فى إطار نظرية القرابة فى القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، فكان **مورجان** Morgan على سبيل المثال يرى أنه يمثل أقدم أشكال الزواج، بينما ذهب آخرون إلى أن الشكل الأقدم هو الزواج **الأبوى**، الواحدى، أو الزواج **الأمومى**. ثم حدث بعد ذلك أن تراجع الاهتمام بهذا اللون من الجدل، حيث اتجهت كل من الأنثروبولوجيا الثقافية الأمريكية والأنثروبولوجيا الاجتماعية البريطانية بدلاً من ذلك إلى دراسة وتوثيق النظم المعاصرة المتنوعة للقرابة والزواج. ومع ظهور مؤلفات **ليفى شتراوس** تجدد الاهتمام بتطور أبنية القرابة **والتحالف**، ولكن فكرة زواج الجماعة ظلت غريبة على تصور ليفى شتراوس للمجتمع البشرى الذى ينتظم منذ بداياته الأولى وفقاً لمبادئ الاتصال والتبادل بين الجماعات.

الزواج الداخلى ***Endogamy***

وهو عكس **الزواج الخارجى**، وهو يشير إلى عادة أو قاعدة **الزواج** من داخل جماعة معينة. ويقول **ليفى شتراوس** إن كل نظم تحالف الزواج تعد داخلية وخارجية فى نفس الوقت، لأنها تحدد دائرة من الأشخاص الممنوع التزاوج بينهم (انظر: **زنا المحارم**). ومع ذلك توضح الدراسات الحديثة لتحالف الزواج وتنظيم **القرابة** أنه يجب التمييز بين مختلف أنواع الزواج الداخلى، وأنه فى بعض النظم الاجتماعية لا يكون الزواج الداخلى مجرد نقيض للزواج الخارجى، ولكنه يمثل مبدأ إيجابياً لتنظيم الزواج، ولذلك

يجب أن نميز الزواج الداخلى بالنسبة لجماعات الأقارب (الزواج من فئة معينة من الأقارب) عن الزواج الداخلى للتحالف (الزواج من شخص يتم تحديده على أساس فئة التحالف) وعن الزواج الداخلى بالنسبة لجماعة محلية. وهذه المبادئ قد لا تتطابق، ولذلك يجب تحديد كيفية عمل كل منها وحدودها.

زواج اللاتماثل *Anisogamy*

رابطة الزواج القائمة على الاختلاف وعدم التماثل، بمعنى الزواج بين أشخاص ينتمون إلى مكانات اجتماعية مختلفة. ويتخذ هذا النمط شكلين: **الطموح الزواجى (للمرأة)، والزواج من طبقة أعلى (للرجل).**

الزواج الليفراتى (من أرملة الأخ)
Levirate

هو شكل من أشكال قواعد **الزواج**، يتطلب أن تتزوج الأرملة من أحد إخوة زوجها المتوفى. وغالباً ما تم تفسير هذه القاعدة باعتبارها تعبيراً عن الأبوية (الانتساب للأب)، حيث أنها تستند على فكرة أن المرأة حينما تتزوج تصبح على نحو ما ملكية لزوجها أو مرتبطة ارتباطاً لا فكاك منه بأقارب زوجها. وعلى أية حال فإن هذه القاعدة لم توجد فى كل المجتمعات ذات النمط الأبوى، بل إنها وجدت فى مجتمعات لا تأخذ بنظام الانتساب إلى الأب. ولا يجب تفسير ممارسة الزواج الليفراتى على أساس الطابع الأبوى فقط، وإنما أيضاً على أساس علاقات النوع فى المجتمع، ووفق تصورات ومفاهيم خضوع الإناث فى المجتمع الذى يمارس فيه هذا الشكل من الزواج.

الزواج المتقاطع بين أبناء الخؤولة
Matrilateral Cross-Cousin Marriage

يعد زواج أحد الذكور من ابنة خاله أحد الأنماط التى وضعها **ليفى شتراوس** فى نظريته عن **الأبنية الأساسية** للقرابة والزواج باعتباره يؤدى إلى نسق للتبادل غير المباشر أو التبادل ذى الطابع العام، لأنه إذا روعيت هذه القاعدة بصرامة فسوف تؤدى إلى الحركة الدائرية للنساء بين الجماعات. وقد أشار ليفى شتراوس إلى أن هذا النمط من الزواج أقل ضماناً للحصول على الزوجة بالمقارنة بنمط **التحالف المتناغم**. بمعنى أن الرجل أو الجماعة (أ) يقدم امرأة إلى الرجل أو الجماعة (ب) بدون أى ضمان مباشر لعودة زوجة فى المقابل، نظراً لأن (أ) سوف يحصل على زوجته ليس من الفريق (ب) مباشرة، ولكن من رجل أو جماعة أخرى قد تكون (ج) أو (د) أو (هـ)، أو غيرها، تبعاً لعدد الجماعات التى يتضمنها النسق. ويرى ليفى شتراوس أن هذا النسق يعمل أيضاً على اندماج عدد من الجماعات المحلية أكبر مما تحققه عملية التبادل المباشر، حيث أنه نسق مفتوح، ولا يؤدى إلى الانقسام إلى ثنائيات زواجية تقوم على تبادل الزوجات. كما هو الشأن فى نظام التبادل المباشر.

وفى نمط الزواج من أبناء الخال نجد أن دائرة تبادل الزوجة قد تكون مغلقة (الزواج فى شكل دائرى) عندما تكون الجماعات التى يتم الزواج من داخلها متساوية فى المكانة.

وقد تكون هذه الدائرة مفتوحة كما هو الشأن فى نظام **الطموح الزواجى (للمرأة)**، وفى نظام **الزواج من طبقة أعلى (للرجل)**، حيث ترتبط بالتفاوت فى المكانة بين الجماعات التى تتبادل الزوجات. ونجد أن الدراسات الحديثة لهذا النمط من الزواج وغيره من نمط الزواج المفروضة (انظر: **فرض، تفضيل**) قد أدركت بشكل متزايد المرونة والتغير الموقفى فى معايير الزواج، ولذلك تبدى اهتماماً أقل للنتائج الافتراضية الناجمة عن الالتزام المباشر بالقاعدة، على حين تولى اهتماماً أكبر للعلاقة الجدلية القائمة بين النموذج والممارسة الفعلية.

زواج متكافئ *Isogamy*

شكل من أشكال **الزواج** الذى يتم بين طرفين متساويين فى المكانة. انظر: **زواج اللاتماثل**.

الزواج المفضل

Preferential Marriage

انظر: **فرض/ تفضيل، زواج**.

الزواج من طبقة أعلى (للرجل)

Hypogamy

شكل من أشكال **الزواج** يوجب على الرجل أن يتزوج من زوجة أعلى منه مكانة: بمعنى آخر أن تكون أسرة الزوجة أعلى مكانة من أسرة الزوج. وقدم **ليتش** (١٩٦١) وصفاً لهذا النمط من الزواج عند شعب الكاشين فى بورما، حيث يتم الزواج إما بين طرفين متساويين فى المكانة، أو يلجأ الرجال – من العامة – إلى الزواج من نساء ينتمين لعائلات ارستقراطية، أو يتم الزواج بين رجال من أسر ارستقراطية ونساء من الأسر الحاكمة. وتتضح علاقة اللاتماثل بين أسرة الزوج وأسرة الزوجة فى مصطلحات **القرابة** والعلاقات مع الأصهار، التى تعتمد على **الزواج المتقاطع بين أبناء الخؤولة**. أما فيما يتعلق **بمدفوعات الزواج** فتتدفق من أسرة الزوج إلى أسرة الزوجة، وتتكون فى الغالب من رؤوس الماشية. وكلما ازداد عدد رؤوس الماشية، وازداد توزيع اللحوم فى شكل **ولائم**، ساعد ذلك على تدعيم المكانة العليا لأسرة الزوج والحفاظ عليها.

وقدم ليتش أمثلة توضح أن القواعد الخاصة بالزواج المتقاطع بين أبناء الخؤولة تظهر أيضاً داخل نظام الطموح الزواجى، ويرى أن هذه القواعد ترتبط بتراكم الاختلافات الدائمة فى المكانة بين أسرة الزوج وأسرة الزوجة، بغض النظر عن كون نظام الزواج، الناتج عن ذلك، نظاماً يعتمد على الزواج من طبقة أعلى أو يعتمد على الزواج من طبقة أدنى. وكانت قضية العلاقة بين الزواج المتقاطع بين أبناء الخؤولة **وزواج اللاتماثل** والبناء الطبقى محل جدال بين ليتش **وليفى شتراوس**، بشكل أفضى إلى أن يعدل كل منهما من وجهات نظره تعديلاً كبيراً. وظهر ذلك واضحاً فى دراسة ليتش الإثنوجرافية المعنونة "الأنساق السياسية فى مرتفعات بورما"، والطبعة المنقحة من مؤلف ليفى شتراوس المعنون "الأبنية الأساسية للقرابة" (١٩٦٩). وقد ذهب شتراوس فى كتابه إلى أن زواج الرجل من

طبقة أعلى يمثل "جانباً من جوانب الزواج اللاامتماثل المستمد من فرع الأم حيث يميل النظام إلى تفضيل فرع الأم، بينما يفضل الطموح الزواجي فرع الأب. وربط شتراوس بين أشكال زواج اللاتماثل بنظريته العامة حول الأنظمة المتناغمة والأنظمة غير المتناغمة (انظر: **متناغم/ غير متناغم**). ويرى أن نظام زواج الرجل من طبقة أعلى يعد دالاً على عدم الاستقرار داخل نظام الانتساب للأب، لذا يستخدم علاقات القرابة. أما نظام تعدد الزوجات فإنه يعد نظاماً مستقراً نسبياً لأنه يستخدم الروابط القرابية فحسب. لذا يرى شتراوس أن نظام الزواج من طبقة أعلى يعد ظاهرة بنائية تجسد التوتر بين علاقات القرابة فى خط الأم وتلك فى خط الأب. بينما يعد نظام تعدد الزوجات نظاماً تهيمن فيه علاقات القرابة المرتكزة حول الأب على علاقات القرابة المرتكزة حول الأم.

زواجى ***Conjugal***

يرتبط هذا المصطلح بعلاقة **الزواج**.

زوج / زوجة ***Husband/ Wife***

انظر: **الزواج**.

س

سابير، إدوارد (١٨٨٤-١٩٣٤)
Sapir, Edward

عالم لغة وأنثروبولوجى أمريكى، قام بالاشتراك مع بنيامين ورف Whorf بتطوير نظرية **النسبية اللغوية** المعروفة باسم (نظرية سابير – ورف)، تلك النظرية التى تأثرت بنظرية بواس عن **النسبية الثقافية**، وبعض الاتجاهات داخل إطار علم اللغة والفلسفة. وتذهب النظرية إلى أن إدراك الواقع الاجتماعى يتحدد فى ضوء لغة المتحدث (انظر مؤلفيه الصادرين عام ١٩٢١ و١٩٤٩). انظر: **علم اللغة والأنثروبولوجيا.**

الساحر (بالضرر) Wizard

استحدث هذا المصطلح ليغطى مصطلحى "الساحر" و"المشعوذ"، لتجنب التمييز الكلاسيكى الذى اقترحه إيفانز بريتشارد بين **الشعوذة** والسحر الضار فى البيئات التى لا يكون هذا التمييز ملائماً فيها.

سان سيمون، الكونت هنرى دى (١٧٦٠-١٨٢٥)
Saint Simon, Conte Henri de.

منظّر اجتماعى فرنسى، قدر لأفكاره أن تؤثر على كل من **كونت وماركس**. وكان سان سيمون يرى أن المجتمع قد تقدم عبر ثلاث مراحل من التطور يتميز كل منها بنمط معين من المعرفة: هى المرحلة الثيولوجية والميتافيزيقية والوضعية. وقد شكلت نظريته التطورية عن المجتمع واتجاهه الوضعى عناصر هامة فى أعمال كونت، كما كانت دراسته عن نشأة **التدرج الطبقى** الاجتماعى والعلاقات **الطبقية** مع ظهور المجتمع الصناعى بمثابة إرهاصات هامة للنظرية الاجتماعية الماركسية.

سبات Trance

انظر: **حالات الوعى المتغيرة.**

سبنسر، هربرت (١٨٢٠-١٩٠٣)
Spencer, Herbert

مُفكر نظرى اجتماعى بريطانى، سبقت أفكاره عن التطور الشامل الأفكار التى طرحها داروين فى مجال التاريخ الطبيعى. وقد أحاطت نظرية سبنسر بالتطور اللاعضوى، والعضوى، وفوق العضوى. مفترضاً أن المجال المسيطر فى كل هذه المجالات هو الانتقال من التجانس إلى اللاتجانس، ومن الأشكال البسيطة إلى الأشكال المتباينة أو المركبة. وفى كتابه "مبادئ علم الاجتماع" (١٨٧٦-١٨٩٦) استخدم سنبسر مفهوم المماثلة العضوية ليفسر التنظيم الاجتماعى والتطور الاجتماعى. وقد أفاد سبنسر من أفكار داروين حينما نشر وصك مصطلح "البقاء للأصلح"، وبذلك أضحى مؤسس **الداروينية الاجتماعية** التى أصبحت بدورها تمثل سنداً

إيــديولوجياً للاقتــصاد الحــر والــسياسة الاجتماعية الليبرالية الفردية التى سادت فى العصر الفيكتورى.

ستيوارد، جوليان (١٩٠٢-١٩٧٢)
Steward, Julian

عالم أنثروبولوجيا ثقافية أمريكــى أثــر تأثيراً بالغاً على تطور النظرية الإيكولوجية **والتطوريـــة** فـــى الأنثروبولوجيـــا الثقافيـــة الحديثة. ومن إسهاماته النظريـــة الرئيـــسية مفهوم **مستويات التكامل الثقافى الاجتماعى**. ومن مؤلفاتــه الرئيـــسية كتـــاب "الأســـاس الاقتصادى والاجتماعى للـــروابط البدائيـــة" (١٩٣٦)، و"نظرية التغير الثقافى" (١٩٥٧). كما أشرف على تحرير كتاب "مدخل لدراسة الهنـــود الحمـــر الأمـــريكيين الجنـــوبيين" (١٩٤٦-١٩٥٠).

السحر *Magic*

ترتبط دراسة السحر ارتباطاً وثيقاً بدراسة **الدين والشعائر** عموماً. والحقيقة أنه ليس من الممكن دائماً أن نميز تمييزاً واضــحاً بـــين ميدان السحر وبين المعتقد الدينى والطقوسى. ومن التعريفات التى يتم تبنيها غالباً تعريـــف السحر بأنه طقـــس مـــدفوع بالرغبـــة فـــى الحصول على تأثير معـــين. وينظـــر إلـــى السحر كمحاولة لتسخير القوى الروحيـــة أو فوق الطبيعية باستخدام الوسائل الطقوســـية. ولقد أثارت العلاقة بين السحر والعلم اهتماماً وجدلاً أنثروبولوجياً لا يستهان به. فقد ذهب **تايلور** (١٨٧١) إلى أن السحر كان شكلاً من العلم البدائى يقوم بوظيفة تفـــسير الطبيعـــة والظواهر التى يلاحظها ويجربهـــا البـــشر. أمـــا **فريزر** (١٨٩٠) فقد تبع تايلور وقـــدم ثلاث مراحل لتطور الفكر الإنـــسانى تبـــدأ بالسحر ثم الدين ثم العلم. ويرى أن الـــسحر يقوم على ربط زائف أو غير صحيح بـــين الأفكار. وقد قسم فريزر السحر إلى نمطـــين أساسيين: السحر التعاطفى الذى يقوم علـــى فكرة أن الأشياء تحدث تأثيرات مشابهة لها. والسحر الاتصالى وهو القائم على فكـــرة أن الأشياء التى كانت ذات صلة بعضها بالبعض الآخر يمكن أن تحتفظ بقدرتها التأثيرية حتى بعد انفصالها.

وقد اعترض الأنثروبولوجيون المحدثون على هذه النظرة إلى السحر باعتباره علمـــ بدائياً أو خاطئاً، فقـــد أنكـــر **مالينوفـــسكى** بصفـــة خاصة (١٩٤٨) صحة وجهة نظـــر تايلور وفريزر وذهب إلى أن السحر لم يكن بديلاً للعلـــم، وإنمـــا كانـــت لـــه وظـــائف سيكولوجية واجتماعية هامـــة خاصـــة فـــى المجتمعـــات ذات التطـــور التكنولـــوجى المنخفض المستوى. وطبقاً لرأى مالينوفسكى فإن الناس تلجأ إلى السحر حيـــث لا تـــسمح التكنولوجيا لهم بالتأكد من نتائج أفعالهم. كما أنه يقوم بوظيفة تخفيـــف القلـــق والـــسماح بالتعبير التنفيسى أو التفريغ الوجدانى الكامل. أما **رادكليف براون** فقد تبع **دوركـــايم** فـــى التأكيد على تـــأثير الـــسحر علـــى البنـــاء الاجتماعي، مؤكداً أن السحر يدعم التضامن الاجتماعى ويحافظ على ذاتية الجماعة فـــى لحظات الأزمات (١٩٥٢). وقد سار العديـــد مـــن علمـــاء الأنثروبولوجيـــا الاجتماعيـــة والثقافية على نهج مالينوفـــسكى ورادكليـــف بـــراون فـــى تحليـــل الوظـــائف الرمزيـــة

والتعبيرية والسوسيولوجية للسحر. وعلى أية حال فإن اتجاه "أتباع تايلور المحدثين" - ممثلاً فى روبن هورتون Horton (١٩٦٧) أعاد الاهتمام بنظريات تايلور.

ودراسة السحر يكتنفها العديد من الصعوبات الكامنة فى محاولة التمييز بين المعتقدات السحرية وبين المعتقدات العلمية أو رؤى العالم. وكما هو ملاحظ فى الثقافات "العلمية" الحديثة فإن قطاعاً كبيراً من السكان فيها "يعتقدون" فى الظواهر العلمية والتكنولوجية دون فهمها، وهو اعتقاد ربما يبدو سحرياً أو دينياً بنفس الطريقة التى يعتقد بها أبناء المجتمع البسيط فى المعرفة التى يمتلكها المتخصصون فى إقامة الشعائر فى تلك الجماعة. والمعرفة العلمية التى نميل جميعاً إلى الثقة فيها والفخر بها، لا يستطيع التوصل إليها وفهمها إلا قطاع محدود من السكان. ومن هنا فإن التقسيم الثنائى للثقافات إلى ثقافة بدائية وأخرى علمية أو متقدمة إنما هو مبالغة فى تبسيط عملية التطور الفعلية للمعرفة فى المجتمع.

وفى الأنثروبولوجيا الحديثة لا يوجد ميل إلى الفصل أو التمييز القاطع بين "السحر" والطقوس والمعتقدات كميدان محدد من ناحية، وبين الأنشطة التكنولوجية من ناحية ثانية. ومن هنا أصبح الأنثروبولوجى يدرس التداخل بين الجوانب الرمزية والعلمية فى المعرفة من ناحية، وتقنياتها التطبيقية من ناحية أخرى. انظر: **العقلية البدائية، السحر الضار، الشعوذة**.

سحر (ضار) *Sorcery*

انظر: **شعوذة**.

السحر الاتصالى *Contagious Magic*

قسم **فريزر السحر** إلى نوعين أو نمطين رئيسيين هما: السحر الاتصالى، الذى يقوم على مبدأ أن المادتين أو الشيئين اللذين كانا متصلين ذات مرة يمكن أن يستمر تأثير أحدهما على الآخر فى المستقبل، والسحر التعاطفى الذى يعتمد على مبدأ أن الشبيه يؤثر فى الشبيه.

السحر التعاطفى *Sympathetic Magic*

انظر: **سحر**.

السخرة *Corveé*

نوع من العمل تفرضه السلطة السياسية كشكل للجزية أو كبديل لفرض الضرائب. وكان هذا المصطلح يستخدم أصلاً للإشارة إلى النسق الذى يستطيع فيه السيد **الإقطاعى** فى أوروبا إجبار عمال السخرة للعمل لفترة من الزمن فى أراضيه. ثم امتد المصطلح ليغطى كذلك أنماطاً أخرى لضريبة العمل فى الدول الإقطاعية أو التى تتبنى نظماً إقطاعية، بما فى ذلك أعمال السخرة الموجهة لتنفيذ مشروعات عامة، كما كان يحدث فى إمبراطورية الإنكا Inca فى بيرو قبل الفتح وتلك التى تفرضها السلطات **الاستعمارية** على السكان المحليين.

السخرية *Ridicule*

شكل من أشكال **الضبط الاجتماعى** التى يمكن أن تستخدم فى مجتمع صغير أو فى جماعة صغيرة لممارسة ضغط على الفرد. وهى إلى جانب ذلك تمثل آلية لتأكيد المسافة

الاجتماعية، عندما تتم السخرية من خصائص (أو الخصائص المزعومة) جماعة أخرى.

سكان *Population*

انظر: **ديموجرافيا، علم السكان**.

السكان الأصليون *Aboriginal*

السكان الأصليون الموجودون فى إقليم معين. وعندما يكتب هذا المصطلح بالأحرف الكبيرة فإنه يعنى سكان استراليا الأصليين القدماء.

السُكنى المستقلة بعد الزواج *Neolocal*

نمط **السُكنى** بعد الزواج الذى يقيم فيه الزوجان فى مسكن أو مكان جديد مستقل عن مسكن والدى كل من الزوج والزوجة. والواقع أن نظام السُكنى (حيث قد يختار الزوجان الجديدان الإقامة مع أسرة الزوج، أو مع أسرة الزوجة)، أو نظام **ازدواج مكان الإقامة**، قد ترتبط كلها بمرونة تركيبة الجماعة المحلية وسيولتها، أو وجود جماعات عائلية مستقلة تعتمد على نظام الأسرة النووية، أو وجود الأنساق القرابية **الثنائية**، أو ترتبط بالمجتمعات التى تلعب فيها عوامل أخرى – غير القرابة – الدور البارز فى تحديد نوع الإقامة.

السكنى مع عشيرة الأم *Matrilocal*

يعنى هذا المصطلح إقامة الزوجين مع عائلة الزوجة أو بالقرب منها، وفى بعض الأحيان مع أم الزوجة. وليس من الضرورى أن ترتبط السكنى مع عشيرة الأم بنظم الانتساب للأم. ولتجنب الخلط بين المفهومين يفضل كثير من الأنثروبولوجيين استخدام مصطلح السكنى أو **الإقامة مع أهل الزوجة**.. الذى يعنى ببساطة الإقامة فى بيت الزوجة دون أن يعنى مسبقاً الحكم على أى عنصر من عناصر هذا النمط وهو السكنى فى بيت أم الزوجة. كما تم استخدام مصطلح Matri-uxorilocal للإشارة إلى الإقامة مع أم الزوجة أو الجماعة القرابية للأم.

سلالات *Ethnos*

مشتقة من اليونانية، وتعنى قبيلة أو شعب أو أمة عند غير اليونانيين، وقد استخدمت فى **الإثنولوجيا** الأوروبية والسوفيتية لتصف وحدات ثقافية متميزة تتصف بتراث مشترك. وتمثل وحدة الدراسة فى الإثنولوجيا.

سلالى *Ethno -*

يستخدم هذا المقطع كثيراً فى الأنثروبولوجيا الحديثة لتوضيح أن الموضوع الموصوف بهذا الوصف ينظر إليه من منظور أنثروبولوجى أو ثقافى مقارن. أو للإشارة إلى أن هذا الموضوع يتم تحليله من وجهة نظر تصنيفات قومية أو شعبية أو محلية، أو لإضفاء كلا التصنيفين. ويستحيل أن نذكر فى هذا الكتاب كل التعبيرات التى ظهرت باستخدام هذا المقطع، ولكن القارئ سيجد عينة ممثلة لها على امتداد هذا الكتاب.

السلالية *Ethnicity*

انظر: **الإثنية**.

سلسلة نسب *Genealogy*

انظر: **علم الأنساب**.

السلطة *Authority*

تتميز السلطة عن القوة بأنها تمثل تفويض المجتمع لحق ضبط أفعال الآخرين أو قراراتهم فى مواقف اجتماعية محددة. ولهذا فالسلطة فى جوهرها ظاهرة جمعية تعهد بها الجماعة إلى فرد، رغم أنها تعرف على مستوى الإيديولوجيات والفلسفات السياسية بوصفها راجعة فى الأصل إلى عوامل من خارج الإطار الاجتماعى، ومن ثم فهى إما أن تكون طبيعية فى منشئها أو إلهية. لقد حدد **دوركايم** السلطة بوصفها تعبيراً عن الضمير الجمعى والذى كان بدوره أساساً لنشأة **الدين**. وحدد **فيبر** السلطة التقليدية، المعتمدة على **شرعية** مجموعة معايير ثابتة ومقدسة فى مقابل السلطة القانونية الرشيدة. ففى النمط القانونى الرشيد الذى يتسم بأنه لا شخصى فى طبيعته، لا تكمن السلطة فى الشخص بل فى المنصب. أما النمط الثالث من السلطة فهو النمط **الكاريزمى**، الذى يعتمد على صفات مميزة للزعيم الفرد. وقد تعرض نموذج فيبر للكثير من النقاش والتطوير فى **الأنثروبولوجيا السياسية**. ففى دراسة المجتمعات البسيطة أو التقليدية، يبدو واضحاً أن فكرة فيبر تستوجب التعديل إلى الحد الذى ربما لا ينظر فيه إلى السلطة على أنها ناشئة عن مجموعة محددة من المعايير بقدر ما هى منبثقة من عملية التفاعل الاجتماعى والحوار. ويشير موريس بلوخ M.Bloch إلى أن العنصر المهم فى علاقات السلطة داخل المجتمعات التقليدية ربما يكون قائماً على المستوى اللغوى، على اعتبار أن ما يحد من قدرة الفاعلين الاجتماعيين على طرح تفسيرات ونتائج مبتكرة أو بديلة فى المواقف الاجتماعية هو التزامهم بأشكال نمطية أو شعائرية من التبادل.

سلع *Commodity*

السلع هى البضائع والخدمات التى لها **قيمة** استعمالية وأخرى تبادلية فى إطار اقتصاد معين. ويرتبط مفهوم السلع ارتباطاً شديداً بمفهوم **السوق** حيث يخلق تبادل السلع علاقة بين الأشياء تقابل تلك العلاقة التى تنشأ عن تبادل **الهدايا** بين الأفراد.

السلف *Ancestor*

حظى موضوع الأسلاف وعبادة السلف ببعض الاهتمام فى أنثروبولوجيا القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين: وعلى سبيل المثال، فقد أضفى **تايلور** على عبادة السلف منزلة هامة فى نظريته **الحيوية** المتعلقة بأصل الدين. وكذلك بلغت دراسة الأسلاف وعبادة السلف مركز الصدارة فى **نظرية البدنة** الخاصة بالتنظيم الاجتماعى. وحسب التفسير البنائى الوظيفى المطروح لعبادة السلف، ينظر إلى الأسلاف بوصفهم امتداداً للبناء الاجتماعى المعاصر. ومن ثم فقد برهن الوصف الكلاسيكى الذى قدمه **فورتس** (١٩٤٥، ١٩٤٩) للتالينزى Tallensi على أن الأسلاف يمثلون محطات مهمة على طريق الوحدة/ التفاوت فى سلسلة النسب مما يفيد فى تحديد أقسام البدنة. وفى نفس الوقت، تبدو فائدة الأسلاف أيضاً فى

كونهم يمثلون أوعية للسلطة المعنوية. وحيث أن الأسلاف يمثلون رموزاً مثالية مجردة، فإن محاولة التعرف على مشيئتهم أو التكهن بها، تعكس الدوافع بين الأحياء وتتيح الوسائل الكفيلة بتعزيز السلطة داخل الجماعات القرابية. ولهذا تعد سلطة الأسلاف، فى نظر فورتس، بمثابة تعبير عن الفضائل القرابية وعن التنظيم الاجتماعى القائم على أساس النسق الانقسامى للبدنة.

لقد أوضح المنظرون المحدثون جوانب القصور الحاد الذى يشوب هذا النموذج التفسيرى الخاص بعبادة السلف. فقد أشار كيسنج Kessing (١٩٧٠)، على سبيل المثال، إلى أن فورتس فى تحليله قد أولى اهتماماً ضئيلاً للأشخاص الذين يعدون أسلافاً، بينما هم فى الحقيقة مجرد أقارب أو أصهار. كما هاجم كوبيتوف Kopytoff، فى نقد أشد تطرفاً (١٩٧١) ذلك التمييز المتعسف بين الأقارب الأحياء والأموات باعتباره نوعاً من التعصب السلالى. وأثبت كوبيتوف عدم وجود تفرقة بين كبير السن والسلف فى كثير من الثقافات واللغات الأفريقية. وبالتالى ينبغى النظر إلى الأسلاف على أنهم من فئة "كبار السن"، وأن عبادة السلف تمثل جزءاً مكملاً لمركب زعامة كبار السن. كما ركزت دراسات أخرى على العناصر الرمزية لطقوس عبادة السلف دون الاهتمام بالدلالات والمؤشرات الاجتماعية لتلك العبادات، حيث أظهرت تلك الدراسات أن النطاق الرمزى لعبادات السلف يعد أوسع من أن يكون مجرد صورة منعكسة لبنية البدنة الانقسامية وأكثر تعقيداً. وقد تكون المضامين السياسية لعبادة السلف أكثر تعقيداً مما تصوره فورتس: فالأسلاف ليسوا مجرد محاور لتحقيق الإجماع وتركيز السلطة، وإنما هم جزء من عمليات سياسية قد تتميز بالصراع والخلاف، وهى عمليات تبدو فى الغالب أكثر انفتاحاً مما تضمنه نموذج فورتس.

السلف الأعلى (الذكر أو الأنثى) *Apical*

السلف الذكر *Ancestor*

السلف الأنثى *Ancestress*

فى أنساق النسب المرتكزة على **السلف** يشير هذا المصطلح إلى السلف الذى تنتسب إليه جماعة معينة عضويتها المشتركة. وبالتالى يقف هذا السلف على رأس سلسلة الأجداد.

سلوك مميز للنوع *Species Specific*

مفهوم يفضله المتخصصون فى **علم السلوك المقارن الحديث** على مفهوم **الغريزة**. فالسلوك المميز للنوع هو ذلك السلوك الذى يشترك فيه غالبية أفراد نوع معين، ولكنه مع ذلك خاضع للتعديل إلى حد ما عن طريق التعلم أو الخبرة.

السلوكية *Behaviourism*

يرتبط هذا المصطلح عموماً بالمدرسة السلوكية فى علم النفس، والتى تضرب بجذورها فى نظرية **التشريط** لعالم النفس الروسى بافلوف Pavlov. وفى الولايات المتحدة قام عالم النفس واطسون

J.B.Watson بتمهيد الطريق أمام السلوكية، أما سكينر B.F.Skinner فقد كان أول شارح حديث لهذا الاتجاه، حيث قام بوصف شكل آخر من التشريط معروف بالتشريط الفعال Operant. وتتميز السلوكية بصفة عامة بتركيزها على التعلم ورفضها لدراسة الحالات الذهنية الذاتية كأساس للسيكولوجيا العلمية. وفى بريطانيا كثيراً ما قدم أيزنك H.J.Eysenk دفاعاً عن علم النفس السلوكى، وهو الذى كتب عنه كتابات حققت له شعبية واسعة. على أن أيزنك يعلق أهمية خاصة على دور العناصر التكوينية (الوراثية) (مثلاً، فى خلق الاختلافات فى الذكاء) بصورة أكبر مما فعل زملاؤه.

وتطبيقاً على اللغويات والعلوم الاجتماعية، يمكن للسلوكية أن تستخدم كمنهج فى تفسير معظم، إن لم يكن كل، السلوك الإنسانى الاجتماعى. حيث يقوم الباحث السلوكى بتقييم الآثار التراكمية لعمليات التعلم، والتى تعتمد ذاتها على التشريط بواسطة ارتباط التدعيم السلبى والإيجابى بجوانب من السلوك. وتؤمن النظرية السلوكية بأن الدراسة العلمية هى وحدها التى تحدد ما يمكن أن يخضع للقياس والملاحظة (أى السلوك)، وأنه لا يجب علينا افتراض نماذج أو نظريات "للوعى" بصورة غير قابلة للملاحظة لكى نفسر ما نلاحظه. فالمشتغل بالعلم محصور فى نطاق الملاحظة لسلاسل من المثير والاستجابة والتدعيم. وقد أصبح هذا الاتجاه مسيطراً على علم النفس التجريبى لاسيما فى الولايات المتحدة الأمريكية، بيد أن تأثير النظرية السلوكية على العلوم الأمريكية، وخصوصاً الأنثروبولوجيا، كان هزيلاً.

إن التحديات النقدية المهمة التى تواجه النظرية السلوكية تأتى من جانب اللغويات التحويلية ومن علم النفس المعرفى والارتقائى. وتكشف هذه الانتقادات عن عدم قدرة النظرية السلوكية على تفسير مجالات واسعة من السلوك الإنسانى، ناهيك عن عدم قدرتها على تفسير التنظيم المعقد للغة، والإدراك المعرفى والسلوك. وفى واحدة من أعظم الكتابات النقدية للسلوكية، أشار عالم اللغويات ناعوم تشومسكى N.Chomsky إلى أن نموذج التشريط فى اكتساب اللغة لا يستطيع تفسير ظاهرة الإبداع اللغوى (أى القدرة على إبداع منطوقات جديدة، وليس مجرد تكرار ما يسمع مسبقاً)، ويذهب تشومسكى إلى ضرورة افتراض وجود مقدرة لغوية فطرية أو عملية "برمجة" داخل الطفل تتيح له تعلم اللغة بمجرد أن يتعرض لها. وبطبيعة الحال، فقد أدى رد فعل علم النفس السلوكى على هذه الانتقادات إلى ظهور تفسيرات سلوكية جديدة للتعلم تأخذ فى حسابها توسط المخطط المعرفى بين المثير والاستجابة. (انظر مادة: **الأنثروبولوجيا المعرفية**)

سلجمان، تشالز جابرابيل (١٨٧٣-١٩٤٠)
Seligman, Charles Gabriel

عالم إثنولوجيا بريطانى تعلم **مالينوفسكى** على يديه، وتضمنت اهتماماته الرئيسية قضايا الأنثروبولوجيا النفسية، والدراسة

الإثنولوجية لكل من غينيا الجديدة والسودان.

السمات الثقافية Cultural Traits

هى عناصر الثقافة التى قد تكون مادية أو غير مادية. وقد احتل مفهوم السمة الثقافية (العنصر الثقافى) أهمية محورية فى اتجاه **المنطقة الثقافية والنظريات الانتشارية والمقارنات الثقافية**. وتفهم السمات بوصفها عناصر يمكن عزلها وليست مرتبطة بالضرورة ببعضها البعض، وإن كانت كثير من النظريات الانتشارية ونظريات النمط الثقافى تفترض سلفاً وجود نوع من العلاقات الوظيفية بين هذه السمات.

سمسرة Brokerage

دفعت **نظرية الفعل** فى الأنثروبولوجيا دراسة السماسرة وأهميتهم فى شبكة العلاقات السياسية والاجتماعية إلى مكان الصدارة. فقد ركزت دراسات وولف E.Wolf عن السماسرة فى المجتمع الريفى (١٩٦٦) ودراسة جيرتز G.Geertz عن السماسرة الثقافيين (١٩٦٠) على دور السماسرة فى مناطق هامشية أو حدودية فى عملية التوسع الاقتصادى. حيث يمكن أن يعملوا مبشرين أو تجاراً أو مدرسين أو من السادة أو أى صنف آخر من صنوف الرجل الوسيط. ولقد تبلور نموذج السمسار فى التفاعل الاجتماعى بشكل أوضح فى دراسة بيلى F.G.Bailey (١٩٦٩). ومن دراسات السمسرة دراسة لونج Long (١٩٧٥) الذى حلل الظروف التى تنتج صنوفاً مختلفة من السماسرة فى ريف بيرو ليحتلوا مواقع فى الاقتصاديات المحلية والإقليمية والقومية.

سمنر، وليام جراهام (١٨٤٠-١٩١٠) Sumner, William Graham

مفكر نظرى اجتماعى أمريكى دعا إلى تطبيق مبادئ الانتخاب الطبيعى والبقاء للأصلح على المجتمع الإنسانى (انظر مادة: **الداروينية الاجتماعية**). ومؤلف سمنر الرئيسى الذى أثر على الأنثروبولوجيا هو "العادات الشعبية" Folkways (١٩٠٦). وهو دراسة مقارنة للعادات والسنن الأخلاقية فى ضوء نظريته التطورية عن المجتمع. وهو الذى صاغ مصطلح **التمركز حول السلالة**.

السيميولوجيا، السيميوطيقا (علم العلامات) Semiology, Semiotics

هو علم العلامات، أو السلوك المستخدم للعلامة، وينطوى على دراسة كل من **الاتصال** اللغوى وغير اللغوى، كما يدرس كيف تخلق عملية تنميط السلوك الثقافى البشرى صور الدلالة التى يتم تفسيرها وفقاً لمبادئ عامة مشتركة، وعادة ما يتم ذلك بمناظرتها بالسلوك اللغوى. وترجع فكرة علم العلامات كعلم منظم إلى **دى سوسير**، الذى كان لأفكاره تأثير جوهرى فى صياغة وتشكيل الحركة **البنيوية الفرنسية**، والتى تجسدت أساساً فى أعمال **ليفى شتراوس**. أما مصطلح السيميوطيقا فقد استخدمه أولاً الفيلسوف الأمريكى بيرس C.S.Peirce، ثم تبناه بعد ذلك س موريس C.Morris (١٩٦٤) فى محاولته صياغة نظرية عامة للعلامات. من هنا يمكن القول أن علم العلامات هو فى الواقع مشروع علمى أكثر منه علماً راسخ الأساس. ولكنه حقق، مع

ذلك، خطوات مهمة إلى الأمام فى الدراسة الأنثروبولوجية للاتصال والأنثروبولوجيا **الرمزية**. وكذلك فى مجالات **الأنثروبولوجيا المعرفية** و**البنيوية** وغيرها.

سنن أخلاقية/ أعراف *Mores*

هى المعايير الأخلاقية لجماعة من الناس، أو المجتمع. انظر: **الأخلاقية**.

سوثال، إيدن وليام (١٩١١-١٩٩٥) *Southal, Aiden William*

عالم أنثروبولوجيا اجتماعية تركزت اهتماماته النظرية الرئيسية على دراسة الأنثروبولوجيا الحضرية و**التغير الاجتماعى** فى شرق أفريقيا ومالاجاش. ومن بين أعماله كتاب "الأنثروبولوجيا الحضرية" (١٩٧٣).

السوق *Market*

فى المناقشة الأنثروبولوجية لهذا المفهوم يجب أن نميز بوضوح بين مفهوم السوق "كمكان أو موضع فيزيقى" لتبادل السلع، وبين مبدأ التبادل التسويقى أو التجارى، وهو الخاص بتبادل السلع بأسعار تحددها قوى العرض والطلب. وهكذا فإن الأسواق كأماكن للتبادل قد توجد فى مجتمعات لا يسودها مبدأ السوق كمبدأ حاكم أو وحيد لنمط التبادل. وبنفس الطريقة فإن التبادل المحكوم بمبدأ السوق قد يتم دون أن يتحدد ذلك بالضرورة فى مكان أو موضع معين للتبادل يطلق عليه "السوق". ويقسم **بولانى** Polanyi (١٩٦٨) وأعضاء مدرسة الجوهر فى **الأنثروبولوجيا الاقتصادية** الذين ساروا على نهجه، يقسمون أنماط الاقتصاد طبقاً للنمط السائد فى التبادل بينها إلى ثلاثة أنماط هى:

- **التبادل الودى**
- **إعادة التوزيع**
- التبادل التسويقى أو القائم على منطق السوق.

والأسواق كأماكن، يمكن أن توجد فى مجتمعات يكون نمط التبادل السائد فيها هو التبادل الودى، أو إعادة التوزيع. ولكن إطارها الاقتصادى الاجتماعى ووظيفتها فى هذه الحالة تكون مختلفة عن الحالات التى نلاحظها فى مجتمعات أخرى يكون النمط السائد فى التبادل لديها معتمداً على مبدأ السوق أو التبادل التجارى.

وسيادة نمط التبادل السوقى (أو التجارى) فى الاقتصاد يرتبط بالزيادة المتنامية لتخصص الأدوار الإنتاجية والمهنية، وبالزيادة فى المنتجات الغذائية التى ينتجها القطاع الزراعى من السكان، وبالتطور المناظر فى **النقد**. وفى بعض الاقتصاديات القبلية توجد أشياء ذات قيمة تشبه قيمة النقود مثل عيدان البرونز بين قبائل "التيف" Tiv، أو النقود الصدفية فى بعض أجزاء من ميلانيزيا. ويطلق على هذه الأشياء نقود ذات أغراض خاصة، لأن استخدامها يكون أكثر تحديداً وأقل تداولاً من النقود المعروفة ذات التداول العام فى اقتصاديات السوق. وهكذا نرى كما أشار دالتون Dalton (١٩٦٥) أن أصداف التامبو الخاصة بشعب التولوى فى بابوا فى غينيا الجديدة تشبه النقود من حيث أنها تستخدم على نطاق

واسع فى التبادل ويمكن استخدامها فى بيع وشراء كل أشكال الملكية، ويتم تبادلها حسب معيار مقنن سائد. ولكن كونها من ناحية أخرى ذات أهمية خاصة كأشياء ذات قيمة طقوسية مراسمية، والوظيفة الهامشية للسوق التقليدى فى علاقته بالاقتصاد ككل تعنى أننا لا يمكن أن نساويها بالنقود ذات الأغراض العامة الحديثة.

وفى الأسواق الهامشية (غير المركزية) فى المجتمعات غير الصناعية، تكون مشاركة السوق محدودة ومحددة بأغراض معينة، ولا تكون ذات مكانة داخل تنظيم الإنتاج فى الاقتصاد ككل. ويكون لأسعار السوق تأثير محدود على تنظيم العمل وحركة سلع الإعاشة، ولا تدخل كل السلع التى يتم إنتاجها إلى السوق، بل إن سلع الإعاشة لا يتم تسويقها بالمرة، أو أن نسبة محدودة منها فقط هى التى تصل إلى السوق. وفى نفس الوقت فإن الوظائف غير التسويقية (التجارية) للسوق، أى الطقوسية والاجتماعية والسياسية والمراسمية، تكون ذات أهمية أساسية ربما تزيد عن أهمية التبادل الاقتصادى ذاته.

وتشترك الأسواق فى المجتمعات **الفلاحية** فى بعض خصائصها مع أسواق القبائل التقليدية، ولكنها فى نفس الوقت تكون ذات توجه أعظم للتكامل مع السوق الإقليمى والقومى. فالسوق القروى – مثله مثل المجتمع الفلاحى ككل – يحمل توجهاً مزدوجاً، وفى بعض الأحيان متناقضاً نحو احتياجات الإعاشة داخل الأسرة والمجتمع المحلى فى مقابل الحاجة أو الرغبة فى المشاركة فى نظام السوق الأوسع. وفى المجتمع الفلاحى، كما هو الحال فى المجتمع القبلى، لا تدخل كل السلع المنتجة إلى مكان السوق، فالكم الأكبر مما يتم إنتاجه يتم الاحتفاظ به للاستخدام الأسرى ولاستيفاء الالتزامات والتبادل الودى مع الأقارب والجيران. وفى الأسواق القروية أيضاً قد تكون الوظائف الاجتماعية والمراسمية هامة جداً. وهكذا ففى أسواق الإنديز وأمريكا الوسطى هناك آليات هامة للتكامل الإقليمى. فهذه الأسواق تربط بين المجتمعات المحلية التى غالباً ما تكون بعيدة إيكولوجياً ومعزولة جغرافياً ومتخصصة طبقاً لأنشطتها الحرفية والتكنولوجية. ويربط نظام السوق هذه المجتمعات أحدها بالآخر، كما يربطها بالمراكز الحضرية والإقليمية. والأسواق القروية تشبع احتياجات المجتمعات المحلية. وبالإضافة إلى هذا ترتبط تلك المجتمعات المحلية باقتصاد السوق الإقليمى والقومى من خلال أنشطة وعمليات **السماسرة والولاة** والوسطاء وغيرهم.

ونظراً للظروف السلبية التى يشارك من خلالها المنتج الزراعى فى السوق، والتى ترجع إلى أنه ينتج من خلال وحدات صغيرة، ولا يتوافر له الائتمان، بالإضافة إلى عوامل أخرى ترتبط بها معيشة الفلاح. نظراً لكل ذلك فإن تكامل الفلاح مع اقتصاد السوق الإقليمى والقومى يكون قائماً بالضرورة على أساس غير عادل. فالأسعار المتدنية التى يحصل عليها هذا الفلاح المنتج. بالإضافة إلى سلسلة الآليات الخاصة بالمديونية والمتصلة بالعلاقة بين الوثى

والتابع، والتى تبقى على المنتج فى حالة تبعية تجعله غير قادر عموماً على الإنتاج أو التسويق الكافى لتمكينه من الحصول على السلع الأساسية التى يرجوها من نظام السوق الأوسع. وعلى أية حال فهذا لا يعنى القول بأنّ الفلاح المنتج أو أولئك الذين يشاركون باعتبارهم أصحاب حرف إنتاجية فى السوق القروى، لا يستطيعون أن يكونوا ثروة معتبرة تحت ظروف معينة. فهناك رأى مؤداه أن الاستقرار الاقتصادى والرفاهية فى بعض المجتمعات الفلاحية تميل إلى التخفى وراء حقيقة أنه فى هذه المجتمعات لا يتم تشجيع الإعلان الواضح عن الثروة.

وكما يشير سالينز (١٩٧٢) فإن اندماج المناطق القبلية، ومن بينها المجتمعات المحلية الفلاحية، فى اقتصاد يسيطر عليه السوق بصورة أكبر، يؤدى إلى خلق تناقض بين عملية التبادل الودى وإعادة التوزيع داخل هذه المناطق من ناحية والتبادل التجارى حسب منطق السوق خارج هذه المناطق من ناحية ثانية. ومن ثم يقول سالينز "إن الاندماج فى السوق يخلق حداً أدنى مهماً من الطلب، والعلاقات البينية داخل هذه المجتمعات المحلية تسمح بتراكم الثروة على مستوى الأسر، لكنها لا تصل أبداً إلى مستوى التبادل الخارجى، فهذا الشرط لا يتحقق فى ظل إنتاج محدود غير مؤكد". ولا يمكن أن تكون الأسر المحظوظة مسئولة عن الأسر غير المحظوظة، وكلما تم تشجيع تقليل التفاوت داخلياً فى تلك المجتمعات المحلية انخفض بالتالى دعم علاقات التبادل الخارجية. ومن موضوعات البحث الأنثروبولوجى الأخرى التى نالت اهتماماً أقل من مشاركة الفلاحين فى نظم السوق، موضوع دراسة اندماج الشعوب القبلية فى نظم الأسواق الإقليمية والقومية الأوسع، فى ظروف التنمية والتغير الاقتصادى الاجتماعى.

ومن خصائص نظم السوق الأخرى فى اقتصاديات المجتمعات غير الصناعية الاستقلال النسبى لأسواقها المحلية وافتقادها آليات التنسيق العامة على المستوى الإقليمى والقومى أو تحديد الأسعار فيها من موقع إلى آخر. ومن هنا فإن الأسعار فى هذه الأسواق المحلية تعتمد على تغير العرض والطلب المحليين، مما قد يحقق مكاسب للتجار المتجولين بين سوق محلى وآخر، أو أنه يعتمد على نظام بيروقراطى فى التسعير بواسطة السلطات المحلية.

ونظام السوق الحديث داخل إطار **الرأسمالية** له خصائص مميزة تختلف عن خصائص نظم الأسواق التى أشرنا إليها من قبل. ومن أهمها ذلك الاستقلال النسبى عن بقية المجالات الأخرى، فالسوق فى النظام الرأسمالى يعمل بطريقة مستقلة نسبياً أو مراسمية، حيث أن له آلية ذاتية تنظم **السلع** فيه (بما فيها العمل) على المستوى الإقليمى والقومى والعالمى. ومن هنا فإن نظام السوق فى الرأسمالية أكثر اتساعاً من المكان أو الموضع الفيزيقى للسوق نفسه. فهو يغطى كل جوانب وأبعاد النشاط الاقتصادى. وتحديد الأسعار أيضاً فى نظام السوق الرأسمالى يكون أكثر تنظيماً

وحساسية لقوى العرض والطلب على نطاق واسع. وكما يوضح ساليتز فإن آليات العرض والطلب تؤثر فى الأسعار فى المجتمعات الفلاحية والقبلية، ولكن بطريقة غير مباشرة وغير منظمة.

أما النموذج النظرى (المثالى) لنظام السوق الرأسمالى فهو الذى توجد فيه منافسة تامة، بحيث يكون للعرض والطلب فقط فرصة تحديد التباين فى الأسعار. وعلى أية حال فإن نظام المنافسة الكاملة لا يتحقق فى الواقع، على الرغم من أنها عنصر هام فى التبرير الأيديولوجى لنظام السوق الحر. وفى الحقيقة فإن تركز الأنشطة الإنتاجية والتوزيعية فى أيدى عدد محدود من المصانع أو الشركات قد يؤدى إلى ميول احتكارية استغلالية تقلل من المنافسة وتزيد من أرباحها. وفى نفس الوقت فإن كل الحكومات الحديثة تتدخل إلى حد ما فى السوق، سواء فى مسألة تحديد الأسعار أو الأجور (أسعار العمل)، وكذلك فى إعادة توزيع الدخل والثروة بوسائل الضرائب، وفى منع الاحتكار والاستغلال، أو فى تقديم سلع وخدمات ينظر إليها باعتبارها مفيدة أو ضرورية اجتماعياً.

السياحة *Tourism*

تأثرت كثير من المناطق والشعوب التى يدرسها علماء الأنثروبولوجيا بالسياحة بدرجات متفاوتة، بل إن السياحة قد أدت فى بعض الأحيان إلى إحداث تغيير جذرى فى الظروف الاقتصادية والاجتماعية لتلك المجتمعات. ويتضمن النشاط السياحى إلى المناطق "الغريبة" أحياناً زيارة للسكان "البدائيين" كجزء من برنامج الرحلة. وقد تعد مثل هذه الزيارات من مغريات النشاط السياحى على المستوى القومى أو الدولى. ولكننا نلاحظ فضلاً عن هذا أن جانباً كبيراً من المجتمعات القروية العادية فى بلاد العالم الثالث قد تأثرت بالحركة السياحية إلى حد ما. حقيقة أنها تجلب على تلك المجتمعات مزايا اقتصادية واضحة (من ناحية الدخل النقدى أو خلق فرص للعمالة)، ولكن التحليل الأدق لتأثير السياحة قد يبين لنا فى النهاية أن مضارها تفوق مزاياها. ومن أبرز تلك المضار أو الجوانب السلبية للسياحة (على الأقل فيما يتصل بغالبية السكان المحليين) ما تحدثه التجارة السياحية من تشويه اقتصادى (مثل رفع الأسعار وزيادة الإيجارات)، وأن الدخل المتحقق من السياحة يتركز فى الغالب فى أيدى أصحاب المشروعات السياحية التجارية ولا يتوزع بين الناس عموماً. ومن تلك المضار التشويه الثقافى والفنى الذى يحدث نتيجة خلق سوق للعادات والسلع الغريبة. وقد انتهى الكثيرون إلى القول بأن السياحة كوسيلة للتنمية الاقتصادية لا يمكن أن تمثل بديلاً عن تحقيق النمو الاقتصادى وخلق فرص العمل التى ترتبط ارتباطاً عضوياً بالإقليم وبإمكانياته الإنتاجية.

السياسة والأنثروبولوجيا
Policy and Anthropology

كانت العلاقة بين السياسة والإدارة من ناحية والأنثروبولوجيا من ناحية أخرى مثار للمشكلات دائماً. فقد دعم الأنثروبولوجيون

علاقة تعاون غير مريحة مع السلطات **الاستعمارية**، واستمرت تلك المرحلة حتى نهاية الحرب العالمية الثانية. ففى خلال تلك الحرب استخدم عدد من الأنثروبولوجيين - خاصة فى الولايات المتحدة الأمريكية - فى إجراء بحوث وتقديم استشارات متصلة بمجرى الحرب. وبعد تلك الفترة انسحب الأنثروبولوجيون البريطانيون والأمريكيون إلى العمل الأكاديمى. وقد رسخ العمل الأكاديمى معياراً فى البحث الأنثروبولوجى مؤداه أنه يتعين ألا ترتبط البحوث الأكاديمية بأى مصالح خاصة لأى جماعة خاصة أو عميل خاص. ثم أدى تورط بعض علماء الأنثروبولوجيا الأمريكيين فى أنشطة خلافية، مثل "مشروع كاميلوت" فى فيتنام وتايلاند إلى حركة انسحاب جديدة وإلى تجديد تشكك الدوائر الأنثروبولوجية من صواب العمل فى بحوث تمولها الحكومات أو فى مشروعات أنثروبولوجية تطبيقية من تمويل تلك الحكومات. ويمكن القول بصفة عامة أنه على الرغم من أن بعض جوانب المعرفة الأنثروبولوجية قد وجدت طريقها إلى بعض صناع السياسة فى بعض المجالات، بالرغم من ذلك إلا أن الأنثروبولوجى الممارس (فى مقابل الأنثروبولوجى الأكاديمى) مازال يعد شخصاً هامشياً فى نظر أبناء التخصص. غير أن الظروف المتغيرة، ومنها نقص فرص حصول أصحاب المؤهلات العلمية فى الأنثروبولوجيا على وظائف أكاديمية، تدفع كثيراً من شباب التخصص إلى البحث عن مجالات جديدة للانتفاع العلمى بما تعلموه فى الأنثروبولوجيا. وأكثر الميادين التى حظيت بإقبال مثل هؤلاء الشباب ميدان **الأنثروبولوجيا الطبية** والصحة العامة.

ويلاحظ أن العلاقة المتداخلة بين الأنثروبولوجيا والسياسة يمكن أن تتخذ أشكالاً متنوعة، بدءاً من الأنثروبولوجى الذى يمارس دور الناقد الاجتماعى من منطلق أكاديمى، إلى المحلل السياسى، أو الشخص النشط فى العمل السياسى، إلى الأنثروبولوجى التطبيقى الذى يجمع بين البحث العلمى والمشاركة فى جهود **التنمية** سواء داخل الوطن أو خارجه. ومع ذلك فمازال الأثر الظاهر للأنثروبولوجيا على السياسة العامة ضعيفاً حتى الآن، وإن كان هناك بعض العلماء، مثل فان ويلجن Van Willigen الذى أكد فى دراسته عن هذا الموضوع (١٩٨٤)، أن الأنثروبولوجيا كانت تعد على الدوام علماً تطبيقياً فى المجال السياسى. وفى رأى فان ويلجن أن الإسهام الرئيسى للأنثروبولوجيا فى المجال السياسى ليس فى صياغة السياسة نفسها وإنما فى توفير المعلومات اللازمة لصناع السياسة. ويرى أن هذه الوظيفة قد بلغت أرقى مستوى لها على المستوى المحلى أو فى إطار فرق علمية كبيرة متعددة التخصصات. كما أشار فان ويلجن إلى مجالات الخلط والتعارض بين النظرة الأنثروبولوجية من ناحية والسياسة والإدارة من ناحية أخرى، وهو خلط راجع فى جانب منه إلى تفتيت الأنثروبولوجيا الأكاديمية وانفصالها عن ممارسيها فى الدوائر غير الأكاديمية. انظر: **الأنثروبولوجيا التطبيقية**.

السيبرنطيقا Cybernetics

شكل من أشكال نظرية النظم، التى طورت لمناقشة الموضوعات الهندسية، ولكنها طبقت على نطاق واسع فى كل من العلوم الطبيعية والاجتماعية. والمحور الأساسى للسيبرنطيقا هو دراسة نظم معالجة المعلومات، وكيفية التحكم فيها، وميكانيزمات التغذية الاسترجاعية. ويعد مفهوم التغذية الاسترجاعية أشهر الإسهامات التى قدمتها السيبرنطيقا للنظريات العلمية الحديثة. وهو يشير إلى العملية التى بمقتضاها تعود مخرجات النظام من المعلومات إليه مرة أخرى ليُغذى بها كمعلومات مدخلة. من هنا تستخدم آليات التغذية الاسترجاعية فى الهندسة لخلق نظم التنظيم الذاتى التى تعمل آلياً على الحفاظ على استقرار حالة معينة. ويعد تطوير الكمبيوتر والذكاء الصناعى واحداً من أبرز المجالات التطبيقية للسيبرنطيقا، وإن كانت نظرية السيبرنطيقا قد أثرت أيضاً فى دراسة **الاتصال** بصفة عامة، مثلما أثرت فى دراسة النظم الإيكولوجية والبيولوجية. وفى الأنثروبولوجيا، يعد **بيتسون** رائداً فى اتجاه استخدام السيبرنطيقا، حيث دافع بقوة عن إمكانيات السيبرنطيقا إفادة مختلف العلوم (١٩٧٢).

ويلاحظ أن السيبرنطيقا تتجاوز الحدود التقليدية بين العلوم، من أجل دراسة النظم الكلية للاتصال والتفاعل: فالبشر، وأفعالهم، وبيئتهم يتم تناولها جميعاً كنظام واحد. ومن المهم أن نلاحظ أن تطبيق نظرية السيبرنطيقا فى الأنثروبولوجيا لا يعنى بالضرورة تبنى فرض **وظيفى** ساذج، مؤداه أن النظم الاجتماعية عبارة عن كيانات كلية متناغمة تنظم نفسها بنفسها. وفى نظم الاتصال والتحكم، فإن التغذية الاسترجاعية قد لا تمارس فى كل الأحوال تأثيراً سلبياً بالعمل على تنظيم النظام أو استقراره. فهناك أيضاً "تغذية استرجاعية إيجابية"، تؤدى إلى وضع النظام فى حالة عدم التوازن، والمدخل السيبرنطيقى الذى يركز على الطابع الكلى للسلوك الإنسانى والبيئة لا يتطلب افتراض أن أى نظام اجتماعى معين يمثل وحدة مستقلة أو كائناً حياً يناضل لكى يظل متوازناً، بل هو يشجعنا، بدلاً من ذلك على البحث عن الارتباطات الداخلية أو دوائر المعلومات داخل النظم الكلية للبشر داخل البيئة.

سيرفيس، إلمان (١٩١٥-١٩٩٦)
Service, Elman R.

عالم أمريكى متخصص فى الأنثروبولوجيا الثقافية، استطاع أن يرسخ اعترافاً واسع النطاق بأهمية التصنيف **التطورى** للأنماط الاجتماعية إلى: **العصبة**. **والقبيلة**، **والكيان الرئاسى** (أكبر من القبيلة) **والدولة**، ومن بين مؤلفاته الرئيسية كتاب "أصول الدولة والحضارة" (١٩٧٥).

سيطرة Dominance

تُفسر السيطرة فى السلوك والعلاقات الإنسانية من خلال طريقتين مختلفتين. التفسير الأول وفيه يذهب الأنثروبولوجيون المتأثرون بعلماء **الإثنولوجيا** وعلماء **البيولوجيا الاجتماعية** – أو النماذج

الأخـــرى ذات التوجهات البيولوجية – إلـــى اعتبار السيطرة كتعبير عن العدوان وتنظـيم له. أما التفسير الثانى فيصدر عن المحللـين ذوى التوجهات الاجتماعية والثقافية، الـــذين يعتبرون السيطرة تعبيراً سلوكياً عــن عـدم المساواة الاجتماعية، وعلاقات **قوة** ذات بناء اجتماعى ثقافى.

سيطرة *Hegemony*

مصطلح يـــستخدم أحيانـــاً بمعنـــى عـــام للإشارة إلى سيطرة إحدى الدول أو الأمـــم سياسياً على دولة أو أمة أخرى. ثم تطـــور المفهوم فى إطار الفكر الماركسى واكتـسب معنى مختلفـــاً، وفقـــاً لكتابـــات جرامـــشى (١٩٧١) الـــذى اســـتخدم هـــذا المـــصطلح للإشارة إلى علاقات السيطرة الطبقية. وقـــد غطى استخدامه للمـــصطلح إلـــى جانـــب السيطرة الـــسياسية والاقتـــصادية للطبقـــة الحاكمة التفوق الإيديولوجى لتلك الطبقة. إذ تساهم المؤسسات التربوية، والدينية وغيرها فى فرض اتجاهات، ومعايير، وقيم الطبقـــة الحاكمة ونظرتها إلى العالم علـــى المجتمـــع برمته. ويعنى هذا الوضع توكيد أو مضاعفة السيطرة الطبقية، وتوسيعها إلـــى مـــا وراء الأبنية السياسية والاقتصادية، بحيث تنفذ إلى النظم الاجتماعية الأخرى وإلـــى المجـــالات الثقافية أيضاً. ومـــن هنـــا فـــإن اســـتخدام جرامشى لمصطلح الـــسيطرة يـــشير إلـــى الأساليب المركبة التى تتبعها الطبقة الحاكمة فى بسط سيطرتها وتأثيرها علـــى المجتمـــع والثقافة جميعاً. انظر: **طبقة، إيديولوجيا.**

سيطرة الذكور *Male Dominance*

انظر: **التعصب للذكورة، الأنثروبولوجيـــا النسوية، النوع، المرأة والأنثروبولوجيا.**

ش

شامانية ***Shamanism***

اصطلاح سيبيرى – نسبة إلى سيبيريا – يشير إلى مركب من المعتقدات والممارسات الدينية والطبية السلالية المنتشرة فى بيئات متنوعة إثنوجرافيا سواء فى آسيا أو أفريقيا أو لدى سكان أمريكا الأصليين. ويعرف الشامان عادة بأنه ذلك الذى يتخصص فى الدين لبعض الوقت، وتعتمد قدراته على الخبرة الشخصية المباشرة. وعادة ما يكون هؤلاء الشامانيون من الذكور، ولكن من الممكن فى بعض الثقافات أن تصبح المرأة شامانية. ويتم اكتساب الشامانية عموماً عن طريق استخدام أنواع مختلفة من **حالات الوعى المتغيرة** التى قد ترتبط باستخدام **مثيرات الهلوسة** أو الأنواع الأخرى من الحرمان أو الاستثارة الحسية المبالغ فيها. وعلى هذا يبدو الشامان على نقيض **الكاهن** فى **الدين** الأكثر تنظيماً من النواحى الرسمية، حيث تعتمد قوى الشامان (ذكراً كان أو أنثى) على قدرات **وكاريزما** شخصية، بينما يستمد الكاهن قوته من الكنيسة أو التنظيم الدينى الذى ينتمى إليه.

فالشامانية تبدو أيضاً قريبة الشبه فى بعض الجوانب من **الشعوذة** من حيث إنها تنطوى على استخدام القوى الباطنية للهجوم على الأعداء وإصابتهم بالمرض. فالشامان فى أميركا الجنوبية على سبيل المثال معالج وساحر فى الوقت نفسه. كما نجد أن نماذج الاتهامات بالسحر (الضار) وتفسيراتها إنما تكشف فى واقع الأمر عن مظاهر التوتر الاجتماعى والملامح البنائية بنفس الطريقة التى صورتها بها الدراسات الأنثروبولوجية الاجتماعية الكلاسيكية عن الشعوذة فى المجتمعات الأفريقية.

وقد وجهت دراسة الشامانية اهتماماً كبيراً لأهمية دراسة حالات الوعى المتغيرة وبتصنيف الشامان على أنه فرد قد يكون غير سوى أو مضطرباً عقلياً. وقد لاحظ كثير من دارسى الشامانية أن علامات مهنة الشامان وسلوكه يقتربان اقتراباً وثيقاً مما نطلق عليه فى ثقافتنا السلوك الهستيرى أو المختل عقلياً. ولقد ثار جدل واسع حول ما إذا كانت هذه الخصائص وأنماط السلوك التى يتسم بها الشامانيون، والتى تُعد فى ثقافاتهم سمات عادية تمثل عناصر ضرورية من دور الشامان، هى فى حقيقتها مؤشرات للاضطراب العقلى. المهم أن الدراسة الأنثروبولوجية الحديثة للشامانية قد أوضحت أنه فى حالات كثيرة لا يعد الشامان فرداً مضطرباً عقلياً أو فرداً غير سوى، بل يعتبر شخصية محورية فى **الثقافة والمجتمع**. فالشامانيون الأمازون، على سبيل المثال، هم غالباً فاعلون أساسيون فى النظام السياسى والاجتماعى والدينى. فهم ليسوا مسئولين عن العلاج الطبى وعن حماية المجتمع من السحر فحسب، وإنما يعتبرون بالإضافة إلى ذلك الأمناء على المعرفة الثقافية

والأسطورية النفسية. فخبرة الهذيان أو حالات الوعى المتغيرة فى تلك الثقافات مما يتعين على الشامان أن يتحكم فيها تدريجياً وبعناية أو "يستأنسها"، وذلك من أجل أن يصل المجتمع بالقوى الروحية ذات الخطورة والشأن، وأن يظهر باستمرار قدرته على التحكم فيها وتوجيهها وجهة إيجابية. وفى هذا الصدد لاحظ دارسو الشامانية فى أمريكا الجنوبية أن هناك إمكانية التنوع داخل الثقافة الواحدة وبين الثقافات من حيث مدى اعتبار الشامان شخصية محورية أو هامشية، وهو تنوع راجع إلى الغموض الذى يكتنف دور الشامان كمعالج أو كساحر، أو كوسيط بين المجتمع والعالم فوق الطبيعى الذى يتميز بقوته وخطورته.

ولقد اهتم بعض الباحثين مثل لابار W.Labarre (١٩٧٠) ووالاس C.Wallace (١٩٥٨) بالجوانب التطورية لتحول الشامانية فى إطار دينى مقرر نظامياً بفضل عملية زيادة التعقيد الاجتماعى والتدرج الطبقى. كما أشار هؤلاء أيضاً إلى أن آثار الخبرة والقوة الشامانية قد تترسب فى بعض الديانات الكهنوتية حيث يمكن أن يتعايش الأخصائيون ذوو الطابع الشامانى فى إطار الأديان المستقرة، مؤدياً دوره فى إشباع أنواع مختلفة من الحاجات أو خدمة قطاعات معينة من السكان.

شبكة — Network

تعنى دراسة الشبكات فى العلوم الاجتماعية، الاهتمام بالعلاقات بين الأشخاص، والطريقة التى تنتظم بها هذه العلاقات لتشكل نمطاً نطلق عليه مصطلح الشبكة الاجتماعية. وفى عام ١٩٧٤ وضع ويتين Whitten وولف Wolf تعريفاً للشبكة الاجتماعية باعتبارها "سلسلة متصلة من الروابط القائمة بين الأفراد، يمكن أن تشكل أساساً لتعبئة البشر ولتحقيق أغراض معينة تحت ظروف محددة". وطبقاً لهذا التعريف، فإن الشبكات قد تتوافق مع **النظم** الاجتماعية، أو تتقاطع معها، أو توجد بمعزل عنها. وهكذا فإن دراسة عملية تكوّن الشبكة وتعبئة الشبكات، يمكن أن تتم فى سياقات مختلفة، وعلى مستويات مختلفة أيضاً، كأن تكون فى داخل تنظيم رسمى، أو فى داخل مجتمع محلى، أو بين مجموعة من الأشخاص المتناثرين الذين تربطهم بعض المصالح المشتركة. وعلى هذا ترتبط دراسة الشبكة ارتباطاً وثيقاً **بنظرية الفعل** فى الأنثروبولوجيا، من خلال تأكيدها على السلوك والاختيار الشخصى أو الاستراتيجية الفردية.

شبكة اجتماعية — Social Network

انظر: **المادة السابقة**.

شخص — Person

يعد مفهوم الشخص فى السياق الإثنوجرافى المدروس عنصراً مهماً فى كثير من بحوث الأنثروبولوجيا الثقافية والاجتماعية. ويمكن تناول أسلوب فهم الشخص أو الفرد من منظور **أنثروبولوجيا العمر**، التى توضح كيف تتغير توقعات الفرد، وسلوكه، ومعاييره، وأدواره، ومكانته

عبر دورة حياته. وتعد دراسة **شعائر الانتقال (المرور) والشعائر** عموماً إسهاماً مهماً فى دراسة الأبعاد **الرمزية** للشخص. كما يمكن دراسة الشخص عن طريق آخر هو نظم **القرابة والزواج**، أو عن طريق النظم **السلالية** أو غيرها من نظم التصنيف التى تقسم الأفراد إلى فئات مختلفة لكل منها توقعات الدور وتوقعات سلوكية معينة، ولكل منها قيمه الرمزية الخاصة.

شخصية *Personality*

انظر: **الثقافة والشخصية**.

الشخصية الأساسية *Basic Personality*

استخدم هذا المصطلح ابراهام كاردينر A. Kardiner وهو أنثروبولوجى متأثر بالتحليل النفسى، وذلك فى دراسته عن العلاقة بين **الثقافة والشخصية**. وحسب وجهة نظر كاردينر تقوم **النظم الأولية**، والتى تضم ممارسات للتنشئة الاجتماعية ونمط للمعاش، بتشكيل مجموعة من الاتجاهات والتوجهات أو الشخصية الأساسية لأعضائها. ومن ثم يقوم نمط الشخصية الأساسية عبر التفاعل الاجتماعى، بتشكيل المؤسسات الثانوية فى المجتمع.

شخصية منوالية *Modal Personality*

تطور هذا المفهوم فى أعمال مدرسة **الثقافة والشخصية**، التى حاولت تطوير مقاييس أكثر موضوعية لسمات الشخصية فى المجتمع باستخدام الطرق الإحصائية. والشخصية المنوالية هى نمط من السمات الشخصية، يتضح فى السلوك المنمط القابل للملاحظة، والتى تظهر بأكبر قدر من التكرار الإحصائى لدى سكان مجتمع معين. وقد استخدم هذا المصطلح لأول مرة **ديبوا**.

شرب الكحوليات *Drinking*

تعرف أغلب الجماعات الإنسانية شراباً كحولياً محلياً معيناً، تستخدمه فى مواقف اجتماعية وطقوس دينية معينة. وعلينا أن ننظر إلى استخدام الكحول فى جماعة معينة كجزء من الإطار العام لاستخدام **المخدرات** التى تؤدى إلى حالة من **حالات الوعى المتغير** – المسموح بها، وأحياناً الموصوفة – فى ظل ظروف معينة تحددها ثقافة المجتمع. ويعكس اختيار المواد المخدرة أو المحدثة للهلوسة فى المناسبات الدينية والاجتماعية نسقاً رمزياً محكماً. فعلى سبيل المثال يعد شراب البيرة التقليدى "مانيوك" Manioc بين كثير من جماعات سكان الأمازون الأصليين الشراب المناسب لحفلة العمل المشترك، ويرتبط بالمشاركة الاجتماعية والأسرة والحياة فى المجتمع المحلى. على حين أن شراب Uguardiente الذى يتم الحصول عليه من السيد الأجنبى يقتصر تناوله على مناسبات أقل اجتماعية، بل قد يتم تناوله بمعزل عن الجماعة. وهو سلوك لا يأتيه عادة سوى بعض جماعات الرجال، كما يرتبط تناول هذا الشراب بأنماط من السلوك العدوانى والقتال والعراك.

وعلى الجانب الآخر يقتصر تعاطى

المخدرات المهلوسة على المناسبات الشامانية أو الدينية، كما تعد وسائل للاتصال مع العالم فوق الطبيعى يتم التحكم فيها بمعرفة الأرواح الشامانية. ويختلف استخدام المشروبات الكحولية نفسها من ثقافة إلى أخرى، ففى بعض الثقافات يكون استخدامها دينياً، ويصاحب تناولها مناسبات طقوسية مقدسة. وفى بعض الثقافات الأخرى يرتبط تناول الكحوليات بمناسبات اجتماعية أو ترويحية. ولا يزال فى بعض الثقافات يتصدى الاستخدام الاجتماعى للكحوليات للاستخدام غير الاجتماعى لها، خاصة عندما يفقد السكير سيطرته على سلوكه أو ردود أفعاله. وبصفة عامة تتباين من ثقافة إلى أخرى طائفة من الأمور أو الصور النمطية للسلوك السكير، ودرجة ضبط النفس التى يمكن أن يتحلى بها الشخص السكير، وكمية الكحول المسموح بتناولها للوصول إلى حالة السكر.

الشرعية *Legitimacy*

يشير مصطلح الشرعية فى النظرية السياسية **والأنثروبولوجيا السياسية** إلى الأفكار أو المعتقدات التى تبرر ممارسة **القوة** أو **المكانة** العالية والامتيازات وغيرها. وقد يستخدم مصطلح الشرعية بصورة أوسع ليعنى إضفاء الشرعية على أى فعل أو القدرة على تبريره. إذ يعتبر أى فعل فعلاً شرعياً إذا قام به شخص لديه الحق – العرفى و/ أو القانونى – فى ممارسته. ولذا فإن الممارسة الشرعية للقوة يطلق عليها **السلطة** حيث تتميز السلطة بأنها حق ينال القبول العام فى اتخاذ قرارات تؤثر فى الآخرين. والشرعية تعد شرطاً ضرورياً فى الأنظمة السياسية حيث لا يمكنها أن تبقى بالاستناد إلى القهر فقط. ومع ذلك فإنه يستحيل على أى سلطة أن تحقق الشرعية الكاملة حيث أن هناك دائماً وجهات نظر متباينة، وأفراد وجماعات معارضة تتنكر لشرعية **القيادة** السياسية القائمة أو الصفوات المسيطرة. وتحقيق التوازن بين الشرعية والقهر يتم بطرق مختلفة، ودراسة هذا التوازن ذات صلة بدراسة **الإيديولوجيا** أو بدراسة المصاحبات الاجتماعية للأفكار والمعتقدات. والشرعية سلاح ذو حدين فهى لا تبرر فقط وضع الجماعة المسيطرة أو القائد السياسى، وإنما قد تضع قيوداً – بحكم طبيعتها المعيارية والأخلاقية – على ممارسة القوة أو سلوك أولئك الذين يحتلون مواقع السيطرة. وبالإضافة إلى ذلك، فقد تكون هناك إيديولوجيات مختلفة ومعايير مختلفة للشرعية تتعايش معاً داخل نظام سياسى معقد استناداً إلى المصالح الطبقية المتباينة. وقد أوضحت الدراسات الأنثروبولوجية أنه حتى فى مجتمعات ما قبل الطبقية هناك أيضاً نماذج عديدة للشرعية، وليس مجرد ادعاءات متنافسة لطلب الشرعية تكشف عن نفسها بصورة أوضح فى لحظات الانقسام أو التوتر السياسى.

الشركات متعددة الجنسية وعابرة القوميات *Multinational and Transnational Corporations*

الشركات متعددة الجنسية هى تلك التى توجد بشكل أساسى فى أحد المراكز

الصناعية، وتمتلك فى الوقت ذاته فروعاً فى دول أخرى. أما الشركات عابرة القومية فهى تلك التى تتجاوز عملياتها حدود القوميات، وبذلك فإنها لا ترتبط بأى مقر فى وطن معين. وقد أشارت ناش Nash (١٩٧٩) إلى أن علماء الأنثروبولوجيا قد درسوا – بشكل جزئى – بعض تأثيرات هذه الشركات فى مناطق مختلفة من العالم، ولكنهم لم يلتفتوا بنفس القدر إلى دراسة تنظيم عمليات الإنتاج والتوزيع والتبادل على المستوى العالمى. (انظر: **النظم العالمية**) ويرجع الفضل إلى ولف Wolfe فى تقديم دراسة رائدة لدلالات التكامل الدولى للصناعة، أوضح فيها أن هذا التكامل العابر للقوميات قد أدى إلى تفكك الدول القومية وتنظيم العمل على المستوى القومى. وقد عملت الشركات العابرة للقوميات على نقل الأنشطة الإنتاجية إلى البلاد التى تتوفر فيها العمالة والمواد الخام بأسعار رخيصة، والتى لا تجد فيها معوقات لعملها من الحكومات والنقابات العمالية. وقد أشارت ناش إلى بعض المجالات التى يتعين أن تضطلع بدراستها البحوث الأنثروبولوجية فى المستقبل، مثل دراسة تأثير الشركات العابرة للقوميات وسياسات التشغيل التى تتبعها على التنظيم الاجتماعى للأسرة، ووحدات المعيشة وعلى الوعى الطبقى، وكذلك دراسة ما أسمته هى التكامل المنطقى الدال للنظام الاقتصادى والإيديولوجى الجديد الذى خلقته تلك الشركات العابرة للقوميات. انظر: **التنمية**، **الأنثروبولوجيا الصناعية**، **أرستقراطية العمل**.

شعائر اجتماعية *Piacular*

مصطلح وضعه **دوركايم** لدراسة **الدين والشعائر**. والشعائر الاجتماعية هى تلك التى تؤدى وظيفة التعبير عن تماسك المجتمع المحلى فى وجه الأزمات، كموت أحد أفراده. انظر: **الشعائر الجنائزية**.

شعائر الانتقال (المرور)
Rites of Passage

مصطلح استخدمه **فان جنب** فى دراسته الثقافية المقارنة الكلاسيكية الرائدة للتغيرات فى المكانة **وللشعائر** المصاحبة لتلك التغيرات (١٩٠٩ والترجمة الإنجليزية ١٩٦٠). وقد لاحظ فان جنب أن كثيراً من الشعائر تسير على نفس نمط طقوس **التكريس**. وتتضمن طقوس التكريس ثلاثة مراحل متميزة هى: الأولى مرحلة الانفصال، ثم مرحلة التحول أو الوقوف بالعتبة، ثم مرحلة الاندماج الجديد. ولقد تأثرت الدراسة الأنثروبولوجية للشعائر تأثراً عظيماً بنظرية فان جنب، وبتفسيره **لرمزية** شعائر الانتقال (المرور).

الشعائر الجنائزية *Mortuary Rites*

احتلت دراسة الشعائر الجنائزية دائماً أهمية كبرى فى الأنثروبولوجيا، بل إن بعض علماء الآثار اعتبروا شواهد الشعائر الجنائزية هى أقدم دليل على وجود الثقافات الإنسانية. وهكذا نجد نظريات الشعائر الجنائزية، خاصة تلك المرتبطة بأفكار الخصوبة وخلود الروح تتصدر أعمال بعض

علماء الأنثروبولوجيا الأوائل مثل **باخوفن وتايلور وفريزر** وهوكارت. ولعل المحاولة الأولى لربط نمط الشعائر الجنائزية بنمط التنظيم الاجتماعى ترجع إلى مؤلف عالم الأنثروبولوجيا الفرنسى هيرتز الذى نشره فى مجلد واحد مع دراسة باللغة الإنجليزية تحت عنوان "الموت واليد اليمنى" Death and the Right Hand (١٩٦٠). وقد أبدى هيرتز اهتماماً خاصاً بالموضوع الذى ركز عليه فيما بعد بعض الكتاب الآخرين مثل **فان جنب** (١٩٠٩) **وراد كليف براون** (١٩٥٢): حول كيفية تعايش المجتمع مع المشكلة التى تسببها وفاة أحد أعضائه. كما أولى المزيد من الاهتمام بدراسة ما يسمى "بالجنازة المزدوجة" Double Obsequies والتى تبدو فى أشهر صورها فى بعض بلاد شرق آسيا وفى مدغشقر، والتى توجد – بصور مختلفة بعض الشىء – فى عدد كبير من الدول كالصين واليابان وميلانيزيا. ومما لفت نظر هيرتز ما لاحظه من تقسيم للجنازة إلى قسمين يفصل بينهما فى بعض الأحيان عدد من السنوات، الأمر الذى يتيح للأفراد فرصة الحداد على مشكلة فقد عضو من المجتمع، ثم العمل فيما بعد على استعادة النظام لهذا المجتمع، حيث يتم فى الغالب اعتبار الميت واحداً من **الأسلاف** الخالدين. وبذلك استطاع أن يوضح أوجه الشبه المذهلة بين الشعائر الجنائزية وشعائر **التكريس**. ولقد تردد هذا الموضوع منذ ذلك الحين فى الدراسات النظرية والميدانية التى أجريت عن كثير من دول العالم.

وكثيراً ما يتم الربط بين الجنازة المزدوجة والمعتقدات التى تؤمن بأن الجسد يتكون من عنصرين، أحدهما "أرضى" والآخر "علوى". ويجرى فى بعض الأحيان التمثيل لهذين العنصرين بالعظام فى مقابل اللحم، العظام هى العنصر "الجاف" فى مقابل اللحم "الرطب" أو الزائل.

وهناك كلمة لابد أن تقال عن الحزن على الوفاة والذى يظهر فى البكاء. ومع أن هذا الحزن كثيراً ما يكون صادقاً، إلا أننا نلاحظ دائماً أنه يتم بشكل منسق ومنظم، ومن الشائع أن تضطلع نساء المجتمع المحلى بمهمة إظهار الحزن على الموتى، ولهذه المظاهر أهمية بالغة، لأن الحداد كثيراً ما يعكس الإحساس بالذنب بشكل مباشر أو غير مباشر.

وأخيراً فإن هناك جانباً فائق الأهمية لبعض الشعائر الجنائزية، حيث تعتبر بمثابة مناسبات للتخلص من ممتلكات المتوفى. فقد يتم تدمير هذه الممتلكات، أما إذا كان حجمها كبيراً فإنه يجرى نقل ملكيتها. وتتضمن هذه العملية شعائر معقدة فى ذاتها.

شعب *Folk*

مصطلح يستخدم فى **الإثنولوجيا** والأنثروبولوجيا بشكل غير دقيق للإشارة إلى المجتمعات القروية الريفية التى يسيطر عليها **التراث الشفاهى**. وقد حاول **ردفيلد** فى مفهومه **المتصل الشعبى الحضرى** أن يضفى

على هذا المصطلح قيمة تحليلية أكثر دقة.
وفى القرن التاسع عشر كان يعتقد أن الراق(*) الشعبى يمثل راسباً منحطاً ومتخلفاً يعيش فى مجتمع حديث، لذلك كانت الثقافة الشعبية تدرس كمجموعة من الرواسب المتخلفة عن مراحل سابقة من تطور المجتمع. وقد حرص عديد من الأنثروبولوجيين المعاصرين على تجنب استخدام مصطلحات شعب، **وفولكلور**، **وعادات شعبية** بسبب ما ينطوى عليه مصطلح شعب من دلالات ازدرائية. ولذلك تجه كثير من العلماء إلى تفضيل مصطلحات: "التراث الشفاهى"، و"الأدب الشفاهى"، وحديثاً جداً السابقة اللفظية، **سلالى** Ethno للإشارة إلى دراسة التراث الشعبى Popular أو الأمى(**).

لقد لعب مفهوم "شعب" دوراً فى الإيديولوجيات القومية فى أوروبا، التى كانت ترى أن الشعب يمثل مستودع العادات الاجتماعية والقيم التى تعبر عن روح الأمة(***). ولتخليص المصطلح من النبرة القومية أو نبرة التعصب السلالى وسع كثير من علماء الفولكلور المعاصرين مفهوم مصطلح "شعب"بحيث أصبح يدل على أى جماعة لغوية، أو جماعة اجتماعية. ونلاحظ أننا إذا وسعنا ميدان الدراسة فى علم الفولكلور على هذا النحو فإنه لن يختلف فى هذه الحالة اختلافاً جوهرياً عن دراسة التراث الشفاهى، أو **الثقافة أو الثقافة الفرعية** فى ميدان الأنثروبولوجيا عموماً. على أن الإثنولوجيا الأوروبية قد احتفظت بمصطلحى "شعب" و"حياة شعبية" للإشارة إلى دراسة الشعوب القروية الريفية.

الشعب — ***People***

يفضل بعض الأنثروبولوجيين مصطلح شعب على مصطلحات أخرى مثل: **القبيلة**، أو **الثقافة**، أو **المجتمع** وذلك للإشارة إلى جماعة بشرية أو إلى وحدة سكانية معينة. ويعنى استخدام المصطلح أن تلك الجماعة أو الوحدة السكانية تعتبر، أو تعتبر نفسها، موحدة بفضل لغة مشتركة، أو إقامة فى

(*) الراق Stratum يقصد به جماعة اجتماعية على سلم التدرج الاجتماعى، تمييزاً لها عن الطبقة الاجتماعية، التى تشير إلى علاقة معينة لهذه الجماعة بوسائل الإنتاج، ويمكن أن نصفها أيضاً بأنها شريحة اجتماعية. ولكننا استبعدنا عامدين استخدام مصطلح شريحة ، حيث وظفناه فى استخدام محدد فى إطار التقسيم الطبقى للمجتمع. (المحرر)

(**) تجارى المؤلفة هنا الاستخدام الأمريكى لمصطلح الفولكلور، الذى يقصد به أصحابه أساساً التراث الروحى للشعب خاصة التراث الشفاهى. أما اليوم فقد أصبح هناك اتفاق - عالمى - على توسيع هذا المفهوم الضيق، بحيث أصبح علماء الفولكلور يهتمون بكل شئ ينتقل اجتماعياً من الأب إلى الابن، ومن الجار إلى جاره، مستبعدين المعرفة المكتسبة عقلياً، سواء كانت متحصلة بالمجهود الفردى، أو من خلال المعرفة المنظمة والموثقة التى تكتسب داخل المؤسسات الرسمية. غير أن هذا الاستبعاد لما يعرف بالثقافة الراقية نسبى للغاية. حيث قد يهتم عالم الفولكلور فى أغلب الأحوال بتكوين فكرة كلية عامة، أو الأخذ بنظرة شاملة لثقافة بلد من البلاد. وبتفسير العناصر الثابتة داخل تلك الثقافة بكل ظواهرها كالفن، والأدب، والموسيقى، والفلسفة، بل والسياسة أيضاً. (المحرر)

(***) لم يتعرض علم من العلوم الإنسانية لمشكلات الاستخدام العملى لمواده ومناهجه وأفكاره ومحنة "الانتفاع" بمادته وتطويرها فى ضوء أيديولوجيات معينة بمثل ما تعرض له علم الفولكلور. ذلك أن ظروف نشأته الخاصة وارتباطها بالحركة الرومانسية - فى ألمانيا أساساً - =

مكان مشترك، أو أى سمة ثقافية أو اجتماعية أخرى. كما يستخدم المصطلح المرادف لمصطلح "أمة" Nation "الشعب الفرنسى". وقد يستخدم أيضاً للإشارة إلى الطبقة العاملة، أو الفلاحين، أو الفقراء فى مقابل الطبقة الحاكمة أو الصفوة الحاكمة.

(الحركة) الشعبية *Populism*

حركة سياسية تتجه إلى جماهير عامة الناس، وإن كانت القرارات السياسية الفعلية لأطرافها عندما تصل إلى الحكم غالباً ما تختلف عما يرد فى خطاباتها ودعاياتها. والحركة الشعبية سمة لكثير من الحركات السياسية ذات الاتجاهات **القومية والفاشية**.

شعوذة *Witchcraft*

الشعوذة طبقاً لتعريف **إيفانز بريتشارد** الكلاسيكى هى القدرة الكامنة على إيذاء الآخرين باستخدام وسائل فوق طبيعية (١٩٣٧). ويميز إيفانز بريتشارد هذه القوة عن السحر الضار الذى يكتسب بالتعليم، ويتصف بأنه الاستخدام الضار أو العدوانى **للسحر**. وقد تبنى هذا التمييز بين الشعوذة والسحر الضار نفر كبير من الباحثين الأفريقيين. أما فى خارج أفريقيا فإن مصطلح شعوذة يستخدم دون تمييز للإشارة إلى العدوان الغامض (الروحى) سواء استخدمت فيه وسائل سحرية أم لا. ففى حالة الأزاندى Zande، حيث أجرى إيفانز بريتشارد دراسته الكلاسيكية، يعتقد أن الشعوذة قوة تكتسب بالوراثة، ولو أن ذلك ليس القاعدة العامة فى كل أنواع الشعوذة الأفريقية وكذلك فى أقاليم إثنوجرافية أخرى. وفى داخل هذا الإطار الذى رسمه إيفانز بريتشارد، درس علماء الأنثروبولوجيا الاجتماعية البريطانيون السحر الضار والشعوذة كآليات للضبط الاجتماعى وللتعبير عن التوترات والصراعات الاجتماعية وتسويتها. كما تصدى إيفانز بريتشارد لدراسة الجوانب الدينية والفلسفية لمعتقدات الشعوذة كجزء من النسق المعرفى الذى يفسر الحظوظ التعيسة والسعيدة على المستوى الفردى. ففى كثير من المجتمعات التقليدية والصغيرة تمثل معتقدات الشعوذة أو السحر الضار مكوناً من التراث المشترك فى التعبير عن العلاقات بين الأفراد وبين الجماعات، والتى تكشف عن وجود تناقضات بنائية أو عارضة أو شخصية تماماً، فضلا عن التصورات الكامنة وراءها الخاصة بتدخل قوى فوق طبيعية فى شئون الوجود الإنسانى. انظر كذلك: **الشامانية**.

شعور، عاطفة *Affect*

يستخدم هذا المفهوم، بصفة عامة، للإشارة إلى الشعور أو الإحساس المرتبط بفكرة ما أو بمجموعة من الأفكار. لذا نجد أن الاهتمامات الأنثروبولوجية لدراسة الشعور تضمنت مدرسة **الثقافة والشخصية**.

= وبنشأة القوميات الأوروبية قد جعلت فكرة التطبيق والانتفاع هذه قريبة من فكر كل صاحب إيديولوجية أو مذهب خاص. راجع، عبدالحميد يونس، دفاع عن الفولكلور، هيئة الكتاب، القاهرة، ١٩٧٥. (المحرر)

وعموماً فإن دراسة الشعور لم تحظ بعناية كبيرة إلا داخل **الأنثروبولوجيا النفسية**، لكن كثيراً من النظريات الأنثروبولوجية تعول بشكل ضمنى على الانتظامات التى يعتقد بوجودها داخل الأنظمة الشعورية (من هذا مثلاً النظرية الخاصة بامتداد المشاعر فى دراسة القرابة).

شعيرة *Ritual*

من الأمور البالغة الصعوبة، وربما غير اللازمة فى النهاية، أن نحاول تعريف الشعيرة، أو أن نميز بينها وبين **الطقس** (أو **الحفل المراسمى**) من ناحية، وبينها وبين الأفعال العملية والغائية من ناحية أخرى. ويعدها بعض الأنثروبولوجيين ضرباً من السلوك الذى يمكن تعريفه بأنه شكل من أشكال الطقوس، ولكنه يتميز بطابعه أو هدفه الدينى. وهكذا نجد **جلوكمان** (١٩٦٢) يميز الشعيرة عن الطقس بأن عرف الطقس بأنه "أى تنظيم مركب للنشاط الإنسانى ليست له طبيعة فنية (تقنية) أو ترويحية بارزة، ويتضمن استخدام أساليب السلوك التى تتسم بقدرتها على التعبير عن العلاقات الاجتماعية". بينما عرف الشعيرة بأنها فئة أكثر تحديداً تتميز باعتمادها على بعض الأفكار، وكذلك الغايات والوسائل الروحية أو الدينية، فالشعيرة بهذا المعنى تعد من الناحية الرمزية أكثر تعقيداً، وتنطوى على اعتبارات نفسية – اجتماعية واجتماعية أعمق. أما **جودى** (١٩٦١)، من ناحية أخرى، فيعرف الشعيرة بأنها: "فئة من السلوكيات المقننة (أو الموحدة) – كالعادة الاجتماعية – لا تكون فيها العلاقة بين الوسيلة والغاية جوهرية أصيلة فيها (أى إما أن تكون ضد عقلية أو لاعقلية)". وهناك أنثروبولوجيون آخرون، مثل **ليتش** (١٩٥٤)، يذهبون إلى أن الشعيرة ليست ضرباً من السلوك، وإنما هى جانب من جوانب السلوك، أى ذلك الجانب من السلوك الذى يرتبط بقيمته الرمزية وليس بفائدته العملية. ويؤكد أننا يمكن أن نلاحظ أن أكثر الأفعال عملية أو تقنية يمكن أن يؤدى على نحو يعبر عن الهوية الثقافية الخاصة أو عن قيم الفاعل، أى أن يكون له بعد رمزى أو شعائرى. وهو يقترح أن هناك متصلاً يبدأ من الأفعال التى تكون ذات طبيعة تقنية أو عملية ويتدرج حتى يصل إلى الأفعال التى تتفوق شعائرياً ورمزياً، دون أن نسقط من حسابنا إمكانية تحليل الجانب التقنى للأفعال الشعائرية أساساً، أو الجانب الشعائرى للأفعال التقنية أساساً. لذلك يتضح أن فئات التقنى، والشعائرى، والطقوسى إنما هى تقسيمات تعسفية لظواهر ليس من اليسير فصلها عن بعضها فصلاً كاملاً لا مراء فيه.

وهناك موضوع آخر يتميز بالصعوبة والغموض، ألا وهو العلاقة بين الفئات التالية: الشعيرة، **والأسطورة، والمعتقد**. فالدراسات الأنثروبولوجية للشعائر والأساطير يسيطر عليها منذ أمد بعيد جدل عقيم حول أيهما يستحق الأولوية: الأسطورة بوصفها توثيقاً أو تسجيلاً للشعيرة، أم الشعيرة بوصفها تعبيراً أو تقنيناً للأسطورة. ولهذا هجرت الأنثروبولوجيا هذه المناقشات إلى حد بعيد، حيث أصبح كل من الشعيرة والأسطورة يعدان شكلين من أشكال التعبير

عن القدرات الرمزية والتعبيرية للإنسان، ومن هنا فليس لإحداهما أولوية على الأخرى. فالأسطورة يمكن أن تكون تفسيراً للشعيرة، والشعيرة يمكن أن تكون تفسيراً للأسطورة، وليست هناك ثمة حاجة لافتراض أى نوع من التبعية أو الحتمية. أما فيما يتصل بالعلاقة بين الشعيرة والمعتقد فقد كان يفترض فى الماضى على نطاق واسع أن هناك علاقة وثيقة بين الاثنين، حيث كان يعتقد أن الشعائر تعبر عن المعتقدات أو تدعمها وتؤكدها، وأن المعتقدات هى بمثابة الأساس للشعائر وهى التى تبررها. ولكن الدراسات الأنثروبولوجية المعاصرة أوضحت باضطراد أن هناك تنوعاً كبيراً بين الثقافات فى الاتجاهات، والمشاعر، والمعتقدات، وأن الشكل الاجتماعى المقبول للتعبير أو للفعل (كتلك الأشكال المتضمنة فى الشعيرة) لا يعنى أن الممارسين يشتركون فى نفس المعتقدات أو المشاعر الخاصة بهذه الشعيرة. وعلى ذلك تلتزم الدراسات المعاصرة للشعائر والرمزية الحذر عند دراسة المعتقدات، إدراكاً منها بأن هناك علاقة جدلية مركبة بين علم النفس الفردى والخبرة الذاتية من ناحية، والأشكال الاجتماعية والثقافية من ناحية أخرى.

وإذا انتقلنا إلى أساليب تحليل الشعائر فى علم الأنثروبولوجيا، فلابد أن نبدأ بالإشارة أولاً وقبل كل شئ إلى الدراسات الرائدة لدوركايم (١٩١٢)، الذى أثرت نظرياته على كثير ممن كتبوا فى هذا الموضوع. وأعمال دوركايم تتميز بأنها قد استطاعت أن تفتح أمامنا العديد من السبل، وتلقى لنا بعديد من الخيوط. فنظرياته **الوظيفية** فى الشعائر والشعائر بوصفهما أداة لدعم وتقوية العاطفة الجمعية والتكامل الاجتماعى قد حظيت بمزيد من التطوير والإحكام على يد **رادكليف براون** (١٩٥٢) وغيره من علماء الأنثروبولوجيا الاجتماعية البريطانية، الذين قدموا إسهاماً محكماً فى دراسة الدور الذى تؤديه الشعائر وكيفية تعبيرها عن خصائص البناء الاجتماعى. ومن ناحية أخرى أثرت نظريات دوركايم عن تكوين وتحول **التصورات الجمعية** على تطور نوع آخر من التحليل هو: تحليل مضمون الشعائر، أو تحليل ما تقوله الشعائر. كما أثرت أعمال **موس** (١٩٢٥) **وفان جنب** (١٩٠٩) تأثيراً كبيراً على تطور التفسير البنائى الاجتماعى عند الأنثروبولوجيين البريطانيين للشعائر، والاتجاه **البنيوى** الفرنسى فى دراسة الشعائر والرمزية.

ونلاحظ أن الاتجاه البنائى الاجتماعى البريطانى، الذى درس المفاهيم والأفعال الشعائرية بوصفها تعبيراً عن النظم الاجتماعى وكذلك بوصفها قوى مؤثرة فيه. هذا الاتجاه لم يبد سوى اهتماماً ضئيلاً، وأحياناً لم يبد أى اهتمام، بالمضمون الرمزى للشعائر أو باللغة التى تستخدمها الشعائر للتعبير عن نواحى التعارض، ومواضع الاتصال والانفصال الرمزية. وقد لعبت النظرية البنيوية دوراً عظيم الأهمية فى المناداة بدراسة الطبيعة النظامية لمختلف الأنساق الثقافية، على نحو ما فعلت **الأنثروبولوجيا المعرفية** واتجاهات أخرى فى إحراز نجاح كبير فى دراسة الرمزية

ونظم **التصنيف**. ويتفق معظم الدارسين المعاصرين للشعائر والدين والرمزية عموماً على أنه من الضروري دراسة الموضوعين معاً: ما تفعله أو تؤديه الشعيرة وما تقوله. فهذان الجانبان متداخلان ويدعم أحدهما الآخر، من بين جوانب الظواهر الدينية والرمزية في المجتمع الإنساني. والملاحظ أن الفعل الشعائري يعتمد على اللغة الشعائرية ليزداد فاعلية وتأثيراً، وإن كان الباحثون ينسبون لكل منهما درجة مختلفة من التأكيد على الجوانب السوسيولوجية والرمزية لتفسيرهما. كما استأثرت طقوس **التكريس** باهتمام خاص من جانب الأنثروبولوجيين، ربما بسبب سيطرة النموذج الذى قدمه فان جنب **لشعائر الانتقال (المرور)**، وربما كذلك لأنها كثيراً ما تكون مناسبة للتعبير المتقن عن الأنساق الرمزية للمجتمع، وطريقة ارتباط تلك الأنساق الرمزية للمجتمع، وطريقة ارتباط تلك الأنساق بتنظيم دورة حياة الفرد.

وقد قدم **تيرنر** إسهاماً مهماً في دراسة الشعائر من خلال دراسته لنسق غني من الرمزية الشعائرية، هو ذلك المعروف عند شعب ندمبو Ndembu (١٩٦٧)، وبفضل ما قدمه من توجهات نظرية مهمة فى ميدان دراسة الشعائر (١٩٦٩، ١٩٧٥). والرمزية الشعائرية عند شعب ندمبو فى زامبيا تخضع فى الأساس لمجموعة من الصفات والأشياء الرمزية ذات الأهمية المحورية (كالألوان مثلاً)، التى يتكرر ظهورها فى الممارسات والمناسبات الشعائرية. فكل شئ رمزى يتسم بطائفة عريضة من المعانى بدءاً من الدلالات الفسيولوجية والسيكولوجية، وانتهاء بالدلالات الاجتماعية والمجردة. وهكذا نلمس أن "معنى" الشعيرة يتسم بالتعقيد والغموض، حيث أن الأفعال الشعائرية تتصرف فى القيم الرمزية التى تتسم هى الأخرى بتعقدها وغموضها. وبهذا يكون للشعيرة عدة مستويات للمعنى، وعدة صور وأساليب للغموض، ولكنها تستهدف فى النهاية ربط المبادئ المجردة والعلاقات الاجتماعية بالواقع الفسيولوجى والنفسى، وإن كان ذلك يتم بطريقة ليست حتمية ولا مغرقة فى البساطة.

ولقد ذهب بلوخ (١٩٧٥) إلى أن بعض التحليلات الممتازة لمضمون الرمزية الشعائرية يفتقد نقطة جوهرية خاصة بالاستخدام الاجتماعى لتلك الرموز، خاصة تلك التى تستخدم للتعبير عن العلاقات بالسلطة. ويرى أن استخدام الصيغة الشعائرية المقننة قد يكون مهماً، ليس من ناحية مضمون تلك الأشكال الشعائرية، وإنما من حيث أنها تلزم أفراد الجماعة بقبول سلطة الكبار (طقوسيا) الذين يمثلون الجماعة المسيطرة فى المجتمع. كما درس بارث Barth (١٩٧٥) كيف أن استخدام المعرفة بالشعائر والمستويات المتدرجة للسرية فى طقوس التكريس ليس سوى شكلاً من أشكال سيطرة الكبار اجتماعياً وسياسياً على الأصغر منهم. ومن الموضوعات التى تحتاج إلى مزيد من البحث معرفة كيف يتم التلاعب بالشعائر كوسيلة لإخفاء النظم الاجتماعية الاستقلالية القائمة على عدم المساواة، مع مراعاة أنه لا يصح أن نقع فى

شرك المساواة بين العبارات المتصلة بالسلطة فى الشعيرة والسلطة الحقيقية الموجودة فى المجتمع بعيداً عن الشعيرة، والتى قد تكون موضوعاً مستقلاً تمام الاستقلال.

الشكلية / الموضوعية

Formalism / Substantivism

شهدت **الأنثروبولوجيا الاقتصادية** جدلاً اشتعل لفترة بين الرأى الشكلى الذى يرى أن النماذج المستمدة من علم الاقتصاد الكلاسيكى الحديث يمكن، بعد إدخال التعديلات الواجبة عليها، أن تستخدم فى دراسة النظم الاقتصادية فى مرحلة ما قبل الرأسمالية، وبين الموقف الموضوعى الذى يرى أنه يتعين علينا تطوير نماذج نظرية للسلوك والبناء الاقتصادى مختلفة جذرياً لفهم وتفسير اقتصاديات ما قبل الرأسمالية. ولذلك ذهب مفكرون شكليون، مثل **فيرث** وروبنز بيرلنج R. Burling إلى أننا نستطيع النظر إلى أى نظام اقتصادى كمرحلة لقوى **السوق**، وكانعكاس للآثار المتراكمة لعملية تعظيم الموارد التى يمارسها الأفراد. أما الموضوعيون، من ناحية أخرى، فقد نهجوا نهج **بولانى**، حين أوضحوا أن مبادئ علم الاقتصاد الكلاسيكى الحديث، لا يمكن أن تنطبق إلا على الاقتصاديات التى يحكمها السوق، ولا تنطبق على الاقتصاديات التى تحكمها عمليات **إعادة التوزيع والتبادل**. وقد ظلت الأنثروبولوجيا الاقتصادية الماركسية بعيدة عن ذلك الجدل، معتبرة أن قضية **الرشد** أو عدم الرشد عديمة الصلة بالموضوع، باعتبار أن عملية التعظيم الفردية لا يمكن أن تكون هى المسئولة عن تحديد بناء النظم الاقتصادية لأولئك الأفراد. حيث إن البناء إنما يكون فى حقيقة الأمر ثمرة من ثمرات الأبنية المؤسسية والطبقية القائمة فى المجتمع.

شيوعية *Communism*

تكوين اجتماعى اقتصادى تكون **وسائل الإنتاج** فيه ملكاً جماعياً كما يتم التحكم فيه بصورة جماعية، بمعنى أن المنتجين أو من ينوبون عنهم هم الذين يملكون وسائل الإنتاج ويتحكمون فيها. وهكذا لا توجد ملكية خاصة لوسائل الإنتاج. وتقتصر الملكية الفردية فقط على الملكية بغرض الاستخدام المباشر للمستهلك. وفى هذا النمط من أنماط النظم الاقتصادية – وفقاً للنظرية الماركسية – تحل القيمة الاستعمالية محل القيمة التبادلية، مع اختفاء ظاهرة **تقديس السلع** وسيطرة **السوق** وقوى السوق. ويشير هذا المصطلح أيضاً إلى الإيديولوجيات السياسية التى تؤيد هذا النمط من أنماط النظم الاجتماعية. كما يشير المصطلح إلى الحركات السياسية التى تستهدف تغيير المجتمع الرأسمالى وإقامة هذا النظام. وهناك درجة من الخلط بين الشيوعية **والاشتراكية**. فمصطلح الشيوعية استخدم بداية لتمييز النظرية الماركسية السياسية والاجتماعية عن الحركات اليوتوبية والاشتراكية المبكرة. ثم حدث فيما بعد أن بدأ بعض المنظرين الماركسيين يستخدمون المصطلحين بالتبادل دون تمييز. بينما يميز آخرون بينه وبين الاشتراكية باعتبارها

مرحلة أولى فى إقامة الشيوعية. وهكذا (كان) يقال أحياناً إن المجتمع السوفيتى (سابقاً) هو مجتمع اشتراكى، بمعنى أنه مجتمع فى مرحلة التحول من الرأسمالية إلى الشيوعية. (انظر: **اشتراكية الدولة**).

وتتميز الاشتراكية العلمية **لماركس وإنجلز** باصرارها على الربط بين النظرية السياسية والاجتماعية من جهة وبين الفعل السياسى والاجتماعى من جهة أخرى (انظر: **ممارسة**). وهكذا فإن دراسة وتحليل المجتمع – وفقاً للنظرية الماركسية – يرتبط ارتباطاً حتمياً بأعمال الحزب السياسى الذى يستهدف إحداث **الثورة الاجتماعية**، والتى تعد شرطاً ضرورياً للتحول من المجتمع الرأسمالى إلى المجتمع الشيوعى. أما الطبيعة الثورية والتزام الحزب السياسى بتحقيق الشيوعية فهى ما يميز اشتراكية ماركس وإنجلز عن سائر الحركات الإصلاحية الأخرى، التى قد توصف بأنها حركات اشتراكية، لكنها ليست ملتزمة بالضرورة بالتغيير الثورى.

شيوعية بدائية

Primitive Communism

يشير هذا المصطلح فى النظرية الماركسية إلى مرحلة من مراحل تطور المجتمع الإنسانى، يكون تطور قوى الإنتاج فيها محدوداً. بتعبير أدق هى مرحلة من مراحل التاريخ الإنسانى يسود فيها **الصيد والجمع** وتكنولوجيا الزراعة البدائية. ويتميز **نمط الإنتاج** فى المجتمع الشيوعى البدائى بمشاعية الملكية ومشاعية التحكم فى **وسائل الإنتاج**. كما يتميز هذا النمط باختفاء **الاستغلال والطبقات** الاجتماعية. وقد عارض الأنثروبولوجيون استخدام هذا المصطلح، وذهبوا إلى أن وسائل الإنتاج فى المجتمعات الأقل تطوراً لا تكون تحت سيطرة وتحكم المجتمع ككل، بل قد تتحكم فيها جماعات قرابية (من هنا ظهر مفهوم تيرى E.Terray عن نمط الإنتاج فى البدنة)، أو الجماعات المنزلية (انظر: **نمط الإنتاج المنزلى**). وقد اقترح كيسنج Kessing مفهوم "نمط الإنتاج المشاعى القبلى". أما المناقشات المعاصرة فتدور حول ما يسمى الأشكال الأولية للاستغلال فى نظم الشيوعية البدائية (ومنها على سبيل المثال استغلال الكبار للأصغر سناً، واستغلال الرجال للنساء) ومن هنا تنشأ الأشكال الأولية للطبقات الاجتماعية.

ص

الصحة ***Health***

يختلف مفهوم **الصحة** بطبيعة الحال من ثقافة إلى أخرى، كما أن دراسة ما يعد في كل بيئة حالة طيبة من النواحي الجسمية أو النفسية أو كليهما ويعد كذلك غياباً للمرض، هذه الدراسة تتضمن دراسة نظريات وتعريفات المرض، كما تتضمن دراسة كل الظروف والعناصر الثقافية والاجتماعية التي تكوّن مفهوم الشخص ونموه وعلاقته بالعالم المحيط به وبالآخرين (انظر: **الطب السلالي**). ولقد وجه بعض الأنثروبولوجيين النقد إلى ميدان **الأنثروبولوجيا الطبية**، وشاركهم في ذلك علماء من تخصصات أخرى، لأنها اهتمت- مثلها في ذلك مثل الطب التقليدي- بالمرض أكثر من الصحة. فلو كان التركيز الأكبر على الصحة، فمعنى ذلك أن مجموع جوانب حياة الشخص وبيئته الاجتماعية سوف تصبح محلاً للدراسة، بدلاً من الاقتصار على دراسة حالته الفسيولوجية الراهنة فقط. كما أن هذا التوجه سوف يعني ضمناً الوقاية من المرض قبل علاج المرض.

ويلاحظ أن معايير الصحة ومفاهيمها تتباين ليس جغرافياً وثقافياً فحسب، وإنما تاريخياً أيضاً، حيث تتعرض للتغيير بمرور الزمن استجابة للتغير الذي يطرأ على أنماط الحياة الاجتماعية الاقتصادية والثقافية، وكذلك على نظم ومستويات الرعاية الصحية السائدة في كل بيئة. ففي المجتمعات ذات نظم الرعاية الصحية التقليدية المتطورة تطوراً كبيراً، تظهر تعريفات للمرض مع ظهور أنواع جديدة من الأمراض. فمن المعروف أن أنواع المرض وأنماط الوفيات الراجعة إلى أسباب مرضية قد تغيرت بفضل عملية التنمية الاقتصادية. ففي البلاد النامية نجد أن معدلات **وفيات الرضع** مرتفعة نسبياً، وأن أمد الحياة المتوقع قصير نسبياً، وأن الأمراض الأكثر إحداثاً للحالات المرضية وللوفيات هي إصابات الجهازين المعوي والتنفسي. أما في البلاد المتقدمة فيلاحظ بصفة عامة انخفاض معدلات وفيات الرضع، وطول أمد الحياة المتوقع، وظهور أنواع جديدة من الأمراض كالسرطان وأمراض القلب والدورة الدموية باعتبارها أسباباً رئيسية للوفيات في تلك البلاد. كما نجد في البلاد المتقدمة ظاهرة لا نلمسها دائماً في البلاد النامية، هي الفصل بين أسباب الإصابة بالمرض وأسباب الوفاة. فالأمراض الشائعة كأسباب للوفاة في البلاد النامية موجودة أيضاً في البلاد المتقدمة، ولكنها لم تعد أمراضاً مؤدية إلى الموت في أغلب الحالات. وترجع هذه الظاهرة إلى جملة من العوامل نذكر منها: ارتفاع مستويات التغذية، وتوفر الرعاية الصحية بشكل أفضل. ومع ذلك فلم تشهد الدول التي تقدمت فيها نظم الرعاية الصحية، تحقق

التوقع الذى كان موجوداً بأن الطلب على الخدمات الصحية سوف يتراجع مع ارتفاع المستويات الصحية للسكان. وإنما نلاحظ اليوم تزايد الطلب على الخدمات الصحية بشكل مستمر، وازدياد نصيبها من الميزانيات القومية، وذلك لجملة من الأسباب، لعل من بينها تقدم أساليب العلاج الطبى إلى مستويات فائقة الدقة، وكذلك تغير الوعى العام فى تلك البلاد وتعريفات المرض والصحة. وهذا الوضع من العوامل المهمة فى حفز القائمين على التخطيط الصحى فى البلاد المتقدمة والنامية على السواء إلى مراجعة الاتجاه الذى كانوا يتبنونه فى الماضى والذى يركز على المرض، والتحول إلى اتجاه الحفاظ على الصحة.

الصداقة *Friendship*

لا توجد سوى دراسات قليلة عن الصداقة من منظور ثقافى مقارن. ولعل الإثنوجرافيين هم أكثر من لفتوا الانتباه إلى دراسة نظم "الصداقة الرسمية"، حيث تتحدد حقوق وواجبات كل عضو بدقة، على خلاف الصداقة غير الرسمية، أو المشاعية، أو فى **شبكة** الأصدقاء. وربما تأخذ علاقات الصداقة الرسمية شكل علاقات المشاركة التجارية، ذات الالتزامات المحددة، أو شكل علاقات الاشتراك فى العمل أو علاقات **القرابة الطقوسية**. وينظر الكثيرون إلى الصداقة على أنها مفهوم غير مشروع أو غير مفيد للدراسة الأنثروبولوجية، وعلى اعتبار أن تعريف الصداقة واستخداماتها فى مختلف الثقافات تبلغ قدراً هائلاً من التنوع، وعلى أساس أن السلوك الذى يعتبر صداقة فى المجتمع الغربى، قد يرتبط فى الثقافات الأخرى بنظم اجتماعية محددة مثل **طبقات العمر** أو الأنماط الأخرى من أشكال الارتباط الطوعى أو غير الطوعى.

والسمات الأساسية المشتركة لعلاقات الصداقة فى المجتمع الغربى هى أولاً طبيعتها الاختيارية، بمعنى أنها ليست مقررة بواسطة أى بناء للعلاقة القرابية أو الاجتماعية، وإنما تتأسس بواسطة الأفراد أنفسهم نتيجة لميولهم واختياراتهم. السمة الثانية هى السلوك الإيثارى الذى يتوقع بين الأصدقاء أو الذى يقوم على المساعدة المتبادلة. فدراسة الصداقة تمثل جزءاً من موضوع دراسة الشبكات الاجتماعية أو **التبادل الودى**، أو العلاقات التى ينشؤها الأفراد فى الفراغ الاجتماعى الذى تتركه أنساق العلاقات القرابية أو علاقات الالتزام الأخرى. لذلك يتوقع أن تتطور علاقات الصداقة وتبلغ مستوى عالياً فى المجتمعات التى توجد فيها تنويعة كبيرة من الأشخاص الذين ليسوا مصنفين كأقارب، أو ليسوا داخلين فى علاقات محددة أو التزامات مع الفرد. ومع ذلك فلا توجد شواهد ثقافية مقارنة وفيرة على المدى الذى تتخذه علاقات الصداقة وطبيعتها، ولا على التعريفات الثقافية المختلفة للصداقة بالمقارنة بأنماط العلاقات الأخرى فى المجتمعات الصغيرة و ما قبل الرأسمالية، والتى يمكن على أساسها تأسيس نظرية فى الصداقة، كتلك التى عرضنا لها.

صدمة ثقافية *Culture Shock*

استجابة نفسية لفرد أو جماعة نتيجة

التعرض لبيئة ثقافية جديدة غير مألوفة، سواء كان ذلك نتيجة للهجرة، أو الغزو، أو الاستعمار، أو غيرها من مظاهر الاضطراب السياسى أو الاجتماعى. وفى حالة الاتصال الثقافى فإن هذه الصدمة الثقافية تكون تبادلية (أى يمكن أن تحدث لكلا الطرفين). وتتكون الصدمة الثقافية من عناصر ومكونات انفعالية وإدراكية. ويشير المصطلح فى الواقع إلى طائفة عريضة من الاستجابات المختلفة التى يمكن أن يحدثها هذا النوع الخاص من الضغوط، والتى يمكن أن تتمثل فى فقد الهوية، أو الاكتئاب، أو اللامبالاة، أو الاستجابات غير المنطقية أو غير الملائمة... إلخ.

صراع *Conflict*

مصطلح عام، يشمل ظواهر يمكن أن تندرج تحت ميادين مختلفة، لهذا نجد **الأنثروبولوجيا القانونية** وأنثروبولوجيا **الحرب**، و**الأنثروبولوجيا السياسية**، ودراسة **التغير** الاجتماعى والثقافى كلها تهتم اهتماماً رئيسياً بظاهرة الصراع بين الأفراد، أو الجماعات أو الطبقات الاجتماعية. ويلاحظ أن مداخل تناول الصراع فى الأنثروبولوجيا وفى العلوم الاجتماعية بوجه عام تتباين إلى حد بعيد تبعاً للدلالة النظرية للعلاقات محل النزاع. ويرجع الفضل إلى **دوركايم** فى إرساء تقاليد دراسات الانحراف و**الضبط الاجتماعى**. ثم تطورت بعد ذلك على يد **الوظيفيين والبنائيين الوظيفيين** فى علمى الاجتماع والأنثروبولوجيا. وقد تعرضت تلك الدراسات للنقد لإخفاقها فى الانتباه إلى صراعات المصالح الأساسية بين الجماعات المختلفة أو قطاعات المجتمع، فلم تؤخذ الصراعات فى اعتبار نموذج التوازن الوظيفى وبقاء الإنسان. أما **الأنثروبولوجيا الماركسية** من ناحية أخرى فقد نظرت إلى الصراع باعتباره مكوناً من مكونات النسق الاجتماعى، كما اعتبرته منتجاً أو إيجابياً، تبعاً لمدى تعبيره عن التناقضات الأساسية التى سوف تبلغ ذروتها فى تحول المجتمع نفسه. كما تعرف الأنثروبولوجيا القانونية عدداً من المداخل لدراسة الصراع وتسوية النزاع تتباين تبعاً لنظرة الباحث الأنثروبولوجى والمؤسسات القانونية إلى آليات حل الصراعات كعناصر ضرورية فى بقاء التماسك الاجتماعى والنظام الأخلاقى العام (انظر: **الضمير الجمعى**) أو اعتبارها أدوات قهر لخدمة مصالح الطبقة المسيطرة.

يعد الصراع مصدراً أولياً أو حافزاً للتغير الاجتماعى، لأنه عندما تتعذر تسويته من خلال الآليات المؤسسية لتسوية النزاع، يضطر الطرفان المتصارعان إلى خلق استراتيجيات جديدة إما لحل الصراع أو تجنب الموقف الذى يسببها. كما أن تنظيم الجماعات الاجتماعية بهدف الدخول فى الصراع أو من أجل مواجهة نتائجه تعد قوة أساسية لتحقيق التكامل الاجتماعى. وهكذا يمكن أن تؤدى الصراعات على مستوى معين (مثلاً: بين بعض المجتمعات المحلية) إلى تشجيع التماسك على مستوى آخر (داخل

المجتمع المحلى). وللسبب نفسه نجد أن صراعات المصالح الحقيقية داخل جماعة محددة، أو مجتمع محلى معين قد يتم إخفاؤها أو التعمية عليها عن طريق اتباع استراتيجية التركيز على صراعات مصطنعة بشكل أو بآخر مع جماعات أخرى، كما يحدث فى حالة الاستراتيجية السياسية المعهودة منذ أمد بعيد لإعلان الحرب على بلد مجاور من أجل صرف الانتباه عن الاضطرابات الداخلية. وهكذا يجب أن نميز بدقة فى الدراسة الأنثروبولوجية للصراع بين مستويات التحليل: المستويات التى عندها يحدث الصراع ويدار، ثم مستويات التماسك أو التكامل الاجتماعى الذى يتحقق عن طريق خلق الصراع وإدارته.

ويميز الباحثون أحياناً بين الصراع **والمنافسة**، حيث تحكم المنافسة مجموعة من الأهداف أو القيم المشتركة، بينما يتسم الصراع بتباين الأهداف والقيم بين أطرافه. ولكن هذا يمكن أن يعد اختلافاً فى الدرجة وليس فى النوع، طالما أن العلاقات والأوضاع الاجتماعية التنافسية سوف تؤدى حتماً إلى خلق قدر من الصراع أو تباين القيم. وقد ذهب **بيتسون** Bateson فى نظريته عن **الانشقاق** إلى أن الاتصال نفسه يولد توترات وصراعات متزايدة تبلغ ذروتها فى انقسام الجماعات الاجتماعية.

وعندما نشير إلى الصراع، فإننا نستخدم المصطلح بمعنيين مختلفين بعض الشىء، من المفيد أن نميز بينهما، الأول هو "موقف الصراع" الذى يمكن أن نطلق عليه أيضاً الصراع العلنى، أو الظاهر، والثانى هو "صراع المصالح" أو الصراع الضمنى. وهذ التمييز مفيد لأن النوعين ليسا متطابقين دائم ولأن العلاقة بين صراعات المصالح الكامنة أو الضمنية وبين التعبيرات الصريحة للصراع فى مجتمع ما تعد مجالاً مهماً من مجالات البحث الأنثروبولوجى. ويلاحظ أن بعض صراعات المصالح الجوهرية فى المجتمع يمكن أن تنحرف لكى تعبر عن نفسها فى مواقف صراعية منفصلة عن أسبابها الحقيقية الكامنة من خلال آليات ذات طبيعة إيديولوجية ونفسية اجتماعية.

صراع طبقى *Class Struggle*

يمثل هذا المفهوم مفهوماً محورياً فى النظرية الماركسية للتاريخ. فمنذ ظهور الطبقات الاجتماعية خلال تطور المجتمع الإنسانى، أصبح الصراع الطبقى هو القوة المحركة للتاريخ. فالتحول من نمط معين من **أنماط الإنتاج** إلى آخر أو من تكوين اجتماعى – اقتصادى إلى آخر (كالتحول من الإقطاع إلى الرأسمالية، ومن الرأسمالية إلى الاشتراكية...إلخ مثلاً) يرتبط بسيطرة طبقة اجتماعية جديدة على **وسائل الإنتاج**. وطبقا للمفاهيم الماركسية فإن انهيار الوضع القائم على يد الطبقة الاجتماعية الصاعدة يعنى: **الثورة**.

الصفحة البيضاء *Tabula Rasa*

مصطلح لاتينى يقصد به العقل قبل تلقيه أى انطباعات خارجية. ويستخدم للإشارة إلى نظريات النمو العقلى أو نظريات علم النفس التى ترى أن المؤثرات الوراثية أو التكوينية هى الأقل تأثيراً، وأن التعلم أو

الخبرة هى المسئولة مسئولية كاملة عن تشكيل عملية نمو الفرد.

صلة الخؤولة/ العلاقة بين الخال وابن الأخت ***Avunculate***

علاقة خاصة بالخال قد تمثل جانباً من الانغماس فى العلاقة أو أحياناً تناوب السلطة. وقد أشار **رادكليف براون** إلى أن ثمة مجموعتين مختلفتين من الأدوار المرتبطة بعلاقة أخو الأم/ ابن الأخت، وأن قاعدة النسب تحدد مدى تأثير هاتين المجموعتين. ففى المجتمعات الأمومية يمثل أخو الأم =MB رمزاً للسلطة وتتميز العلاقة بالأب بحرية وعاطفة أكبر. بينما تبدو الأدوار على عكس ذلك فى الأنساق الأبوية. وقد تعرضت هذه النظرية للنقد من جانب **ليفى شتراوس** عند صياغته لمفهوم **الوحدة الأساسية للقرابة**.

صنع المعجزات بالسحر

Thaumaturgy

ويطلق على بعض **العبادات** أو **الطرق الدينية** هذه الصفة إذا كانت المعجزات تمثل عنصراً مهماً فى أدائها لشعائرها. انظر مواد: **السحر، الشعوذة، الأنثروبولوجيا الدينية.**

Hunting *الصيد (القنص)*

عملية مطاردة واقتناص الحيوانات البرية، بما فى ذلك حيوانات البر والطيور، والحيوانات البحرية. وقد اتسمت مجتمعات ما قبل الزراعة بأنها "مجتمعات قنص". وقد لوحظ أن هذا الوصف يعكس الأهمية والقيمة التى يعزوها الناس أنفسهم لعملية القنص، أكثر من كونه يعكس تقييماً موضوعياً لاقتصاد تلك المجتمعات، التى تعتمد فى أغلب الحالات، على أنشطة أخرى أكثر من القنص. لذلك يفضل الأنثروبولوجيون المحدثون مصطلح **مجتمعات الصيد والجمع**.

الصيد والجمع

Hunting and Gathering

يميز نمط الإعاشة الذى يعتمد على الصيد والجمع حوالى ٩٩% من التاريخ البشرى، كما أن استئناس الحيوانات والنباتات يعد تطوراً حديثاً نسبياً، لو أخذنا فى الاعتبار إجمالى الزمن الذى عاشه الإنسان على الأرض. وقد أوضح "لى" Lee وديفور Devore فى العرض الذى قدماه لهذا الموضوع (عام ١٩٦٨)، أن نمط الإعاشة المعتمد على الصيد والجمع يعد أكثر الأنماط تكيفاً مع البيئة اكتشفته الإنسانية حتى اليوم، مع الأخذ فى الاعتبار المستقبل الغامض للمجتمعات الصناعية والزراعية، والتهديدات الناجمة عن الكوارث الإيكولوجية أو الدمار الهائل الذى تخلفه الحرب. لهذا تولى علماء الأنثروبولوجيا الذين اهتموا بدراسة نمط الحياة القائم على الصيد والجمع، تولوا مهمة إصلاح "التحيز للعصر الحجرى الحديث"، من جانب الأنثروبولوجيا الحديثة، التى اهتمت اهتماماً يكاد يكون وحيداً، بدراسة الأشكال التنظيمية (كالقبيلة، والكيان الرئاسى – الأكبر من القبيلة – والدولة) التى ظهرت خلال العصور الحديثة نسبياً. ومن الخطأ بالطبع أن نفترض أن دراسة السكان الذين مازالوا يعيشون اعتماداً على الصيد

والجمع، خلال العصر الحديث يساوى دراسة جماعات الصيد والجمع التى كانت موجودة قبل العصر الحجرى الحديث. فلا يوجد مكان فى العالم يحتوى على أناس يعتمدون على الصيد والجمع، يعيشون فى عزلة تامة عن الشعوب الزراعية أو عن المجتمعات الإقليمية أو القومية، التى تحتوى على أقلية تنتمى إلى مرحلة ما قبل الزراعة تحدد شروط وجودها. وقد أدت الضغوط والتأثيرات التكنولوجية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية، أدت إلى التغير الجذرى لشروط وجود السكان الذين يعتمدون على الصيد والجمع. لذا يجب دائماً أن تتم دراسة هؤلاء السكان داخل السياقات الاجتماعية والثقافية والتاريخية الأوسع للمجتمعات والدول التى تضمهم. ويتباين تأثير وتأثر جماعات الصيد والجمع بالسياق الأوسع، بدءاً من أمثلة واضحة لإدخال الأدوات المعدنية التى أحدثت ثورة فى أساليب الإنتاج أو الضغوط التى تعرضت لها الأرض والموارد الأخرى والتى دفعت السكان الذين يعتمدون على الصيد والجمع إلى ممارسة أنماط معيشتهم التقليدية، داخل مساحات تتضاءل باستمرار. وتصل تلك المؤثرات إلى علاقات التبادل المعقدة والاعتماد المتبادل التى طورها بعض السكان الذين يعتمدون على الصيد والجمع مع الشعوب الزراعية (من هذا مثلاً العلاقات بين البيجمان والبانتو التى وصفها تيرنبول Turnbull).

كما أن عمليات **الإبادة العرقية** لازالت تؤدى إلى تقليص عدد السكان الذين يعتمدون على الصيد والجمع فى جميع أنحاء العالم. وعلى الرغم من زيادة الوعى بأن السكان المعتمدين على الصيد والجمع يخضعون كغيرهم من الأنماط الاجتماعية الأخرى، لعمليات التطور التاريخى والتأثير العرقى المتبادل، فثمة اهتمام مستمر بمقارنة مجتمعات الصيد والجمع المعاصرة بتلك المجتمعات التى كانت موجودة فى مرحلة ما قبل التاريخ، ودراسة الشواهد الأريكولوجية (الأثرية) على تطور نمط الحياة المعتمد على الصيد والجمع. ومع ذلك فإن الدراسات الحديثة تعى ضرورة الحذر عند استخدام البيانات الإثنوجرافية بوصفها شاهداً على ظروف ما قبل التاريخ.

وتتوزع المجتمعات التى تجسد نمط الإعاشة المعتمد على الصيد والجمع، تتوزع داخل العالم الحديث بشكل واسع. هذا على الرغم من أنهم تناقصوا وأصبحوا يعيشون فى أماكن هامشية ويشكلون شريحة صغيرة من إجمالى سكان العالم. وقد أحصى **ميردوك**، وهو يقدم عرضاً للوضع الراهن لهؤلاء السكان الذين يعتمدون على الصيد والجمع، أحصى الجماعات السكانية التالية (وقد استبعد منها جماعات الصيادين التى تعيش فى الجبال، وصيادى البحر المستقرين والزراع البدائيين): (أ) **داخل أفريقيا**: البوشمن، الكوروكا، الأقزام، صيادى شرق أفريقيا، صيادى أثيوبيا، (ب) **داخل آسيا**: صيادى سيبيريا، صيادى الهند، صيادى سيلان Veddoid، صيادى جنوب شرق آسيا، الأقزام، (ج) **منطقة الأوقيانوسية**: صيادى استراليا الأصليين، (د) **أمريكا**

الشمالية: الإسكيمو، صيادى الجونكن فى الشمال الشرقى، صيادى الأتاباسك فى الشمال الغربى، الهنود الحمر ساكنو السهول، هنود كاليفورنيا الحمر، الحوض الكبير، الهنود الحمر فى الخليج، الأباتشى، صيادى السيرى Seri، (هـ) **أمريكا الجنوبية:** صيادى الوارو Warrau وهى القبائل الهامشية الداخلية التى تعيش جنوبى فنزويلا، صيادى الأمازون، صيادى شرق البرازيل، الجران كاكو Granchaco، الأونا Ona، وصيادى الفويجو Fuegians. ولاشك أن كثيراً من الجماعات التى ذكرها ميردوك قد انقرضت فعلاً، ولم نعد نعرف عنها شيئاً إلا من خلال الدراسات الإثنوجرافية المبكرة.

لقد اعتبر أصحاب النظريات التطورية أن نمط الإعاشة المعتمد على الصيد والجمع يساوى مستوى التنظيم الاجتماعى القائم على **العصبة**، ذلك لأن مجتمعات الصيد والجمع تتسم، عموماً، بوجود جماعات محلية صغيرة تعيش على الترحال. لكن يجب أن نأخذ فى اعتبارنا أن هذه المطابقة بين الصيد والجمع والعصبة ليست صحيحة تماماً. فثمة عدد من المجتمعات، التى وصلتنا عنها شواهد تاريخية أو إثنوجرافية أو أركيولوجية، قد عاشت واستمرت دون أن تعرف الزراعة وحققت مع ذلك، مستويات متقدمة من التنظيم الاجتماعى. ويصدق ذلك، بشكل خاص على المجتمعات الواقعة فى منطقة الساحل الشمالى الغربى. وقد لوحظ، من ناحية أخرى، أن كثيراً من السكان المعاصرين الذين يعتمدون على الصيد والجمع ليسوا بقايا من عصور ما قبل الزراعة، لكنهم كانوا يمارسون الزراعة ثم تحولوا، لأسباب تاريخية خاصة، إلى الصيد والجمع. وهذا ما حدث للعديد من جماعات السكان الأصليين فى منطقة حوض الأمازون، حيث نجد تجاوراً للعديد من أساليب المعيشة، بدءاً من الجماعات التى تعتمد على الصيد والجمع فقط، إلى جماعات أخرى تعتمد على الصيد والجمع إلى جانب درجات متفاوتة من **فلاحة البساتين**. كذلك فإن المناطق التى يقطنها السكان الحاليون الذين يعتمدون على الصيد والجمع لا تماثل المناطق التى كانوا يقطنونها قبل اكتشاف الزراعة. فالمناطق الخصبة التى كانت تفضلها جماعات الصيد والجمع قد استولى عليها المزارعون، وتركوا المناطق الأكثر عزلة والأقل خصوبة لمن يعيشون على الصيد والجمع. لذا نجد أن جماعات الصيد والجمع التى استمرت لفترة كافية مكنتهم من أن يكونوا موضوعاً للدراسة داخل الأنثروبولوجيا الحديثة، يشكلون جماعات هامشية تعيش فى تلك المناطق القاسية. وقد ساهم ذلك فى تصوير شعوب الصيد والجمع "الكلاسيكية" بوصفها تعيش من أجل تحقيق التوازن الحرج مع الظروف البيئية المحيطة بها، حيث يعيشون على شفا الهلاك من المجاعات، ومنخرطين فى صراع دائم من أجل البقاء فى ظل هذه الظروف القاسية. وهذه هى صورة تكيف شعوب الصيد والجمع، التى هاجمها ساليتز M.Sahlins فى تعريفه المشهور لـ"مجتمع الوفرة الأصلى" (١٩٧٢) Original

Affluent Society. فقد أوضح في دراسته أن الأذى الذى لحق بتلك الشعوب من خلال الزعم بأنها تنتمى إلى العصر الحجرى الحديث قد شوه الشواهد التى توفرت عن بعض تلك الشعوب سواء من عصر ما قبل التاريخ أو من العصر الحاضر.

وقام سالينز باستعراض البيانات التاريخية والإثنوجرافية كما أوضح كيف أن جماعات الصيد والجمع لا يعملون فى الحقيقة لساعات طويلة جداً خلال اليوم الواحد، فى الأنشطة المخصصة للوفاء باحتياجاتهم المعيشية. فجماعات سكان أرض آرنهايم الأصليين، والبوشمان، وجماعات الهدزا فى تنزانيا، وغيرها من الجماعات، يخصصون وقتاً قصيراً نسبياً للأنشطة الخاصة بالإعاشة، وهو وقت متقطع تتخلله فترات كثيرة من الراحة. ويرى سالينز أن شعوب الصيد والجمع يعيشون حياة الترحال والتنقل، ولذلك ليس لديهم سوى ممتلكات شخصية ضئيلة، بل إنهم لا يهتمون كثيراً بحيازة الممتلكات ولا بفكرة الملكية بشكل عام. أضف إلى ذلك أن فكرة التراكم والتخزين فكرة غير موجودة، ذلك لأن نمط حياتهم يقوم على الترحال ويعتمد على انتهاز ما يتاح من فرص. وانتهى سالينز إلى أن مجتمع الصيد والجمع يمثل مجتمع الوفرة الأصلى، لأن مطالب سكانه محدودة للغاية، ويمكن إشباعها بسهولة ويسر عن طريق الإمكانيات والوسائل التى كانت متاحة وميسورة للجميع.

وتميل الدراسة الإثنوجرافية لجماعات الصيد والجمع المعاصرين إلى التأكيد على ما ذهب إليه سالينز من أن ساعات العمل التى يبذلها هؤلاء السكان ساعات قليلة فى الغالب الأعم. لهذا يؤكد العديد من الباحثين الإثنوجرافيين أن معدل ساعات العمل لدى جماعات الصيد والجمع "الهامشية" يتراوح من ساعتين إلى أربع ساعات عمل خلال اليوم ويستثمر موارد غذائية وفيرة. ومع ذلك يجب ألا ننسى أن الكثير من هؤلاء السكان يعيشون فى ظل ظروف أزمات وضغوط بيئية صعبة ترتبط فى أغلبها بالتعدى المستمر من جانب المزارعين والهيئات الحكومية على المناطق التى يقطنوها. لذا فإن صورة "مجتمع الوفرة الأصلى" لا تنطبق على كل مجتمعات الصيد والجمع. لكن ذلك لا يقلل من الأهمية النظرية لإسهام سالينز. ذلك الإسهام الذى يكمن فى نقده للمفاهيم المستمدة من اقتصاديات الندرة التى تنطبق على مجتمعات ما قبل الزراعة، وهى المجتمعات التى يتطلب فهم نظامها الاقتصادى الانطلاق من مقدمات نظرية مختلفة تماماً.

لقد انشغلت الدراسات الحديثة لمجتمعات الصيد والجمع، بإصلاح التحيز الذكورى المبكر الذى وصف هذه المجتمعات بأنها مجتمعات "صيادين" وبتصحيح تجاهل أسس المعيشة الحقيقى، الذى يعتمد على النباتات البرية، والأسماك فى بعض الأحيان، ربما بنسب أكبر من اعتماده على اللحوم. ولقد خلص "لى Lee"، من واقع استعراض شواهد مجتمعات أخرى غير تلك المجتمعات الواقعة فى نطاق القطب الشمالى، خلص إلى أن صيد الحيوانات الثديية لا يشكل إلا نسبة ٢٠-٤٠٪

من إجمالى غذاء هؤلاء السكان. لذا يمكن القول بأن عملية الصيد تحاط بهيبة كبيرة وتحظى بأهمية سحرية خاصة، أما عملية الجمع، التى تعد نشاطاً أنثوياً بالأساس، فتستأثر بحقوق أقل ومكانة أدنى. ولذا ينظر بعض الباحثين إلى مثل هذه الهيبة والأهمية الطقوسية عندما ترتبط بعملية الصيد بوصفها جزءاً من تكريس الهيمنة الذكورية، بينما ينظر إليها باحثون آخرون بوصفها انعكاساً للدور المهم الذى يلعبه البروتين فى غذاء هؤلاء السكان. ويرى المؤلفون الذين يركزون على أهمية البروتين أن اللحوم على الرغم من كونها تشكل نسبة صغيرة من إجمالى الغذاء، لكنها تمثل أهم مكون من مكوناته. كما أن ندرة مصادر البروتين وصعوبة الوصول إلى هذه المصادر وتوزيعها، يعد عاملاً مهماً فى التنظيم الاجتماعى وفى التوزيع الديموجرافى والبناء السياسى لجماعات الصيد والجمع. ومن هذا المنطلق، يمكن أن نقابل بين التفسيرات الرمزية والإيكولوجية لعملية الصيد، والسحر، وما يرتبط بهما من هيمنة ذكورية، هذا على الرغم من ضرورة الجمع بين كل من هذين المدخلين من أجل الفهم الواعى للبيانات الإثنوجرافية بهدف الوصول إلى تفسير مقنع للظواهر موضوع الدراسة. (انظر: **جنس، نوع، المرأة والأنثروبولوجيا**).

ويؤكد أغلب الباحثين الذين اهتموا بالتنظيم الاجتماعى لجماعات الصيد والجمع، على السيولة والمرونة التى تتخذها الأشكال الاجتماعية لجماعات الصيد والجمع المعاصرة. ويردون ذلك إلى طريقة حياتهم البدوية. ويرى **سيرفس** أن الشكل الأساسى للتنظيم داخل مجتمعات الصيد والجمع كان يقوم على العصبة التى تتسم **بالإقامة عند أهل الأب والانتساب للأب** (أو ما يعرف باسم المعشر Horde عند رادكليف براون) وتشغل منطقة معينة وتقوم بتبادل الزوجات مع الجماعات المحلية المشابهة. وتوضح البيانات الحديثة التى أوجزها "لى" Lee و"ديفور" أن نظام الإقامة عند أهل الأب وإن كان موجوداً فعلاً عند تلك الجماعات، إلا أنه لا يمثل الشكل العام للتنظيم الاجتماعى عندها. حيث أشار العديد من الباحثين إلى وجود أشكال الأبنية المركبة والمرنة داخل هذه المجتمعات والتى تتميز بقدرة عالية على التكيف مع نمط المعيشة القائم على الصيد والجمع بشكل يسمح بالمواءمة المباشرة بين حجم الجماعة والموارد المتاحة وتوزيع هذه الموارد. وبدلاً من محاولة تطبيق الأفكار الخاصة "بقوانين" النسب والإقامة، فإن المدخل الأكثر جدوى، فى الكثير من المحاولات، لدراسة تركيب هذه الجماعات يتمثل فى تحليل أشكال التفاعل بين القرابة الثنائية (ناحية الأب والأم) وأنماط تحالفات **الزواج** داخل بناء مرن لجماعات محلية. ومن الصعوبة، فى أغلب الحالات، أن نفهم بنية جماعة الصيد والجمع، بوصفها **جماعة مشتركة** بسبب افتقارها فى الغالب إلى تعريف واضح لمنطقة الإقامة والموارد المشتركة، والأشخاص الذين لديهم الحق فى استخدام هذه الموارد. ويترتب على عدم وجود الملكية المشتركة، وأسلوب الحياة البدوى، أن الآلية الأكثر شيوعاً لتسوية المنازعات داخل

مجتمعات الصيد والجمع هو انشقاق الجماعة، وذلك لأن هذه المجتمعات تفتقر إلى الاستخدام القسرى للقوة التى توجد داخل السلطة السياسية، كما تفتقر إلى وجود نظم متقدمة للتقاضى أو لتسوية المنازعات.

وتعد دراسة **الديموجرافيا** والإيكولوجيا السكانية من أهم مجالات البحث الأساسية الأخرى لمجتمعات الصيد والجمع. وقد ركز بعض الباحثين اهتمامهم على دراسة العمليات التى تؤدى إلى استمرار هؤلاء السكان فى حالة تكيف وتوازن مع بيئتهم بشكل عام، وخاصة فى الحفاظ على الكثافات السكانية منخفضة. كما اهتم باحثون آخرون بحساسية سكان الصيد والجمع للأمراض، والآليات المستخدمة لضبط النسل. (انظر: **منع الحمل والإجهاض، الوأد، قتل الأطفال**) وكذا تأثير استراتيجيات تحالفات الزواج.



ضبط اجتماعى ***Social Control***

مصطلح يستخدم أحياناً على نطاق واسع ليشير إلى كل أنماط القسر والقيود التى تفرض الامتثال للمعايير والعادات فى المجتمع البشرى. وهو بهذا المعنى يعد مرادفاً حقيقة لكل من النظام الاجتماعى أو **التنظيم الاجتماعى**، طالما أن أى نمط ثقافى أو ميثاق أو أى نظام اجتماعى يمارس شكلاً أو آخر من أشكال الضبط الاجتماعى بحكم وجوده الخاص ككيان محدد أو موثق منفصل عن **الفاعل** الاجتماعى. كذلك يُستخدم هذا المصطلح أحياناً بمعنى أكثر تحديداً للإشارة إلى آليات إدارة **الصراع** والنظام القانونى للمجتمع، بما يتضمنه من **جزاءات** غير رسمية، ونظم قانونية رسمية.

وقد استخدمت دراسة آليات الضبط الاجتماعى فى الأنثروبولوجيا هذا المصطلح بمعنى أوسع بوصفه يمثل جانباً من أنواع كثيرة مختلفة للنظم الاجتماعية والمواثيق الثقافية. وهكذا تشتمل الدراسة الأنثروبولوجية للضبط الاجتماعى فى الغالب على تحليل النظم **الدينية والإيديولوجية**، وكذلك الدراسات الأنثروبولوجية الكلاسيكية **للشعوذة**، باعتبارها آلية لضبط الانحراف وضمان الامتثال. وبالمثل يمكن دراسة النظم القرابية والمجالات الأخرى للتنظيم الاجتماعى – كالنظام التربوى – من حيث تأثيرها القهرى والرادع الذى تمارسه على أعضاء الجماعة.

وتميل دراسة الضبط الاجتماعى فى الأنثروبولوجيا **الوظيفية** إلى التأكيد – كما فعل **دوركايم** فى نظرياته عن الانحراف والتنظيم الاجتماعى – على الضغط كى يتحقق الامتثال كتعبير عن المصالح الجمعية. أما مفكرو نظريات الصراع، **ونظريات الفعل**، والنظريات الماركسية فقد برزوا فى التصدى لهذا التأكيد ومناهضته، موضحين أن كثيراً ما يحدث أن آليات الضبط الاجتماعى التى تطرحها الجماعة المسيطرة على أساس أنها فى صالح الجميع، إنما تستهدف فى الحقيقة الحفاظ على مصالح إحدى جماعات الصفوة، أو مصالح طبقة اجتماعية محددة. لهذا فمن الأهمية أن نفحص بشكل نقدى الأسس الإيديولوجية للضبط الاجتماعي من ناحية نظام العلاقات الطبقية أو السياسية فى المجتمع محل الدراسة.

الضمير الجمعى

Conscience Collective

مصطلح صكه **دوركايم**، وعرفه بأنه "مجموعة من المعتقدات والعواطف المشتركة بين الأعضاء العاديين فى مجتمع معين، التى تشكل النسق المحدد لحياتهم". ولاشك أن تضمين كل من "المعتقدات" و"**العواطف**" أى العناصر المعرفية والعاطفية أو الأخلاقية والدينية فى الضمير الجمعى من شأنه أن يؤدى إلى حدوث لبس خطير فى اللغة

الإنجليزية، حيث يمكن ترجمة هذا المصطلح إما "باللاوعى الجمعى" Collective Unconcious أو "الضمير الجمعى". لقد احتل هذا المفهوم مكانة مهمة فى كتابات دوركايم، خاصة كتاب "تقسيم العمل"، حيث ارتبط بشكل خاص بالمجتمعات الأقل تقدماً التى تتسم **بالتضامن الآلى**. ومع ذلك **فقد** ابتعد دوركايم فى أعماله اللاحقة عن **مفهومه** الأصلى واتجه إلى تحليل أكثر تفصيلاً **للتصورات الجمعية**، التى تعد حالات خاصة من الضمير الجمعى، توجد فى المجتمعات المتقدمة كما توجد فى المجتمعات البسيطة.

ط

طائفة (فى الهند)، طبقة مغلقة *Caste*

الطوائف وحدات اجتماعية مشتركة يتم تصنيفها وتعريفها على أساس الانحدار من نفس السلالة، والزواج، والمهنة. ولا تحتاج الطائفة إلى التجمع ككل فى مكان معين، ولكن أعضاء الطائفة يشتركون فى الاهتمام بكل أمور منزلتها وأخلاقياتها. ويمكن أن تقارن الخصائص العامة لنظام الطوائف بأنساق أخرى **للتدرج الطبقى** مثل الأنساق القائمة على الانتماء الطبقى أو السلالى. وتوجد صور مختلفة من الطوائف فى الكثير من أجزاء العالم، ولكن التنظيم الطائفى وإيديولوجيته قد تحدد بشكل واضح فى المجتمعات الهندوسية، إلى درجة أن بعض الباحثين يعتبر أن الطائفة ظاهرة هندوسية بحتة. وتعتبر رتبة الطائفة فى المجتمع الهندوسى وراثية، وهى ترتبط بأنشطة مهنية معينة. وتميل الطوائف إلى الاعتماد على نظام **الزواج الداخلى**، كما تتضح الحدود بين الطوائف والاختلافات بينها فى الرتبة والمحافظة عليها فى بعض القيود على علاقات التعايش والزواج عبر الطوائف. وتخلق هذه القيود انطباعاً وهمياً بأن أنظمة الطوائف جامدة وأن حراك الفرد فيها مستحيل. والحقيقة أن الأفراد بمقدورهم أن يحسنوا موقفهم الاجتماعى وهيبتهم الاجتماعية، كما أن الطوائف يمكن أن تتحرك أحياناً -خلال فترة طويلة من الزمن- إلى أوضاع أعلى فى نظام الرتب الاجتماعى. ويشتق مصطلح الطائفة من لفظ Casta ويعنى الأنواع، أو العشيرة، أو السلالة، أو البدنة. ولقد استخدمه التجار البرتغال لوصف الشعب الذى وجدوه فى الساحل الغربى للهند عندما وصلوا هناك فى القرن السادس عشر والقرن السابع عشر. ويقابل كلمة Caste فى كثير من اللغات الهندية لفظ جاتى Jati، والذى قد يعنى أيضاً جنس أو نوع أو قبيلة أو عائلة أو عشيرة أو بدنة أو حتى سكان أو أمة. ويقسم الهندوس كل الكائنات الحية إلى أجناس يشكل كل منها طائفة تشترك فى العناصر الأساسية (مثل الدم والعظام واللحم).

ولقد غرست هذه العناصر فى أنواع الكائنات صفات خاصة للسلوك تحكم ضروب التبادل بين طائفة وأخرى وتحافظ أيضاً على أخلاقياتها. وتختلط العناصر الجسمية من كلا الأبوين من خلال عملية التناسل لتنتج طفلاً يشترك فى الصفات المرتبطة بطبيعة طائفته. وتحافظ الأفعال الأخلاقية الصحيحة على هذه الصفات المشتركة، أما الأفعال التى تمزج عناصر جسمانية غير صحيحة كالتناسل غير المناسب أو العلاقات غير الشرعية فتعمل على تغيير الأخلاق المشتركة للطائفة ونسلها. ومن ثم فإن الكود الأخلاقى للسلوك لكل طائفة وترتيبها بالنسبة للطوائف الأخرى يهتم بتنظيم الزواج (انظر: **الطموح الزواجى للمرأة**)، وتنظيم استهلاك الطعام وعلاقات

الخدمات بين الطبقات. (انظر: **نظام الجاجمانى**).

ولقد حاول المراقبون الأوروبيون الأوائل تفسير أصل نظم الطوائف. فقد اعتبر الأب ديبوا Dubois الطوائف نتاجاً لتشريع رشيد أسسته سلطة قديمة من أجل المحافظة على النظام والحضارة. كما لاحظ ريسلى H.H.Risley الاختلافات فى الصفات العرقية بين الطوائف، وفسر وجود الطوائف بأنها نتيجة الغزوات المتكررة للشعوب الهندوأوروبية التى قدمت من وسط آسيا. أما هاتون Hutton (١٩٤٦) فقد نظر للطوائف على أنها نتاج الصدفة التاريخية، التى ارتبطت فيها عدة عوامل خاصة. وفى النصف الأول من القرن العشرين بدأت التفسيرات تكشف عن مزيد من الفهم للمجتمع الهندوسى ككل متكامل وعن استيعاب أفضل لدور الدين. فقد افترض سيلستان بوجليه Celestin Bouglé (١٩٧١) مجموعة من الخصائص الكامنة فى نظام الطوائف وحددها بثلاث هى: التدرج الهرمى، والاعتماد الاقتصادى المتبادل، والفصل (الاجتماعى)، مع وجود تعارض بين الطوائف النقية والطوائف غير النقية. وشكلت هذه الأفكار نقطة الانطلاق بالنسبة للدراسة التى قام بها ديمون L. Dumont (١٩٧٠). أما هوكارت A. M.Hocart فقد نظر إلى الطوائف فى العصور الفيدية Vedic Time(*) كتنظيمات لتنفيذ نظام الأضحيات، أما فى العصور الحديثة فهى نظام للعبادة. وأكد على الدور السياسى والدينى للملك. فقد شكل التعاضد بين العمليات الدينية والسياسية فى نظام الطوائف عقبة رئيسية أمام النظرية السوسيولوجية منذ عام ١٩٤٥. إذ افترض شرنفاس Srinivas مفهومين من أجل توضيح العلاقة بين الدين والسياسة هما: الطائفة المسيطرة، والتحول إلى السانسكريتية Sanskritization. بينما ساهمت نظريات أخرى مثل نظرية ماكيم ماريوت McKim Marriott (١٩٧٦) ونظرية إندين R. B.Inden (١٩٧٦) ونظرية بارنت S. Barnett (١٩٣٢) فى زيادة فهمنا للطوائف كنظم أخلاقية. لقد ركزت على ما يمكن أن يشكل الشخصية الهندوسية، والتفاعل بين الأفراد فى ضوء النظام الفكرى السائد. كما اعتبر ديمون أنساق الطوائف بمثابة أنساق أخلاقية لتنظيم العلاقات بالرغم من أن نقطة انطلاقه كانت المجتمع ككل وليس طبقات معينة أو أفراد بعينهم. وحاول من خلال إدخال فكرة البناء فى التفسير أن يختزل كل العلاقات بين الطوائف وصولاً إلى جوهرها الحقيقى. فالصفات الثلاث التى حددها بوجليه وهى التدرج، والعزلة، والاعتماد المتبادل يكمن خلفها بناء فكرى يؤمن بالتعارض بين الطهارة والنجاسة والتى تشتق من تلويث الطبيعة بالعناصر الجسمية، والعمليات العضوية. وتحدد الطهارة – ومقابلها النجاسة – نمط التدرج لأن الطاهر يحتل مكانة أعلى من النجس، كما أنها تحدد نمط العزلة لأن الطاهر والنجس يجب أن يظلا منعزلين. كما أنها تحدد نمط الاعتماد المتبادل، لأن

(*) العصور التى ذكرت فى الكتب الهندوسية الدينية المقدسة. (المترجم)

استمرار التفوق يعتمد على ما يقوم به ذوو المرتبة الدنيا من تخليص ذوى المرتبة العليا من أى تلوث. وهكذا فالتعارض يكمن فى كل مستويات الانقسامية فى الأنساق الطائفية. لكن هذا التدرج ليس تدرجاً خطياً، فالمستويات الدنيا تخضع للمستويات العليا. ويمكن أن تسهم نظرية الفارنا Varnas فى توضيح هذا. فالتصور الذى ينظر إلى المجتمع على أنه مكون من عدد من الفارنا (أجناس مختلفة أو حتى ألوان مختلفة) ظهر فى المجتمع الفيدى ووصل إلى أكمل صورة فى كتاب الميثاق الكلاسيكى المسمى دارما ساسترا Dharma Sastra (٢٠٠ ق.م - ٢٠٠م) ولقد تم تحديد أربع من هذه الطوائف فى المجتمع الفيدى. فهناك ثلاث من هذه الطوائف ولدت مرتين لأنها صارت مقدسة من خلال طقوس ما بعد الولادة والتى تمثل بالنسبة لها الميلاد الثانى، وهى البراهما Brahmana، والكشتارية Ksatriyas، والفايزيا Vaisya. والطائفة الرابعة هى طائفة السودرا Sudras التى تولد مرة واحدة. أما المنبوذين فيوجدون خارج هذا التقسيم. وتقف السودرا فى مقابل الطوائف ذات الميلادين. وتنقسم الطوائف ذات الميلادين بدورها إلى قسمين، فطائفة الفايزيا تقف فى مقابل طائفتى الكشتارية والبراهما. وهما ينقسمان بدورهما إلى قسمين. ويتم المحافظة على النظام الأخلاقى للمجتمع الفيدى من خلال الأضاحى التى تستفيد منها كل الطوائف وتشارك فيها بطرق مختلفة. فعضو طائفة السودرا يقدم عمله وخدماته. وأعضاء طائفة الفايزيا يعملون مزارعين ويقومون بتربية الماشية ويقدمون الثروة التى يحصلون عليها كأضحية للآلهة. أما الكشتارية فلهم قوة ملكية ويمتلكون ثروة أكبر، وبإمكانهم أن يسيطروا على الفايزيا ويقدموا لهم الحماية. والبراهما يملكون قوة إلهية وهم القادرون وحدهم على إنجاز الأضاحى للكشتارية والفايزيا، حيث يحصلون منهم على هدايا فى المقابل. أما فى المجتمع الهندوسى الحديث، فقد حلت عبادة الصورة محل الأضحية، ولكن النظرية الفيدية استمرت لتقدم النموذج التصورى لنظام تكاثر الطوائف والطوائف الفرعية وانتشارها على المستوى المحلى. ولقد رأى ديمون أن نموذج الفارنا يفصل على نحو فريد بين دور رجل الدين ودور الملك. فالتعارض بين الطهارة والنجاسة يفترض هذه التفرقة لأن رجل الدين هو وحده الذى يمتلك من الطهارة ما يمكنه من الوساطة بين البشر والآلهة. وبهذه الطريقة يظهر نمط مثالى للتدرج الهرمى تحتل فيه المكانة وضعاً أعلى من القوة، بينما يحتضن الدين كل شئ.

لقد سيطر نموذج ديمون على البحوث المرتبطة بالطوائف فى الأنثروبولوجيا الاجتماعية فى العقود القليلة الماضية. ومع ذلك فقد تزايدت الاعتراضات على الدور الثانوى الذى أُسند للعمليات السياسية والاقتصادية فى تلك البحوث. وظهر فى السنوات الأخيرة مزيد من الاهتمام "بالمملكة الهندوسية" والدور السياسى والدينى للملك فى أداء الطقوس. وبدأ علماء الأنثروبولوجيا بالتعاون مع الباحثين العاملين فى حقل

التاريخ الاجتماعى الهندى فى الاهتمام بالعلاقات الزراعية ونظام حيازة الأرض والتباين الاقتصادى. ويجب أن تؤدى هذه البحوث - التى ما تزال فى مراحلها المبكرة - إلى فهم أفضل للتباين فى نظام الطوائف، وللتغيرات التى تظهر فى العلاقات بين الطوائف والأسلوب الذى استجاب به نظام الطوائف للاستعمار والتصنيع والتبعية.

طائفة الكارجو *Cargo Cult*

ينطبق هذا المصطلح على عدد من **الحركات الإحيائية** التى ظهرت فى ميلانيزيا فى النصف الأول من القرن العشرين. ويظهر فى هذه الحركات، والتى كانت نتاجاً لسنوات الاستعمار الأوروبى المبكرة، قادة **طوائف** كاريزميون من بين السكان المحليين، يدّعون أن شحنات البضائع الأوروبية "الكارجو" سوف تصل فى المستقبل القريب وأنها سوف توزع على السكان المحليين بكميات كبيرة، مبشرين بفجر حقبة جديدة من الوفرة يتحكم فيها السكان المحليون فى السلع التجارية وليس الرجل الأبيض. ومن المعتقدات المصاحبة لهذه الحركات - على سبيل المثال - أن أول صفحة من الإنجيل، والتى جاء فيها أن المسيح كان رجلاً أسود وأن كل السلع التجارية قد خلقها الله ليتمتع بها السكان المحليون، هذه الصفحة تم نزعها بواسطة الرجل الأبيض فى الوقت الذى بدأ فيه بنزع السلع من ملاكها الحقيقيين. ولقد ذهب لورانس Lawrence (١٩٦٤) إلى أن طوائف الكارجو ظهرت بسبب دمج المعتقدات الدينية الميلانيزية القديمة حول الأصول فوق الطبيعية (الروحية) فى عناصر الثقافة المادية والموقف الجديد للحرمان النسبى الذى خلقه الاستعمار. فلم تكن الثقافة التقليدية الميلانيزية تعرف التفرقة بين العمل والطقوس المصاحبة، كما كان يعتقد أن الثروة هى من خلق القوى فوق الطبيعية، وأن السلع التى يأتى بها الرجل الأبيض هى من خلق الله أو يسوع المسيح. ولذلك فإنها يمكن أن تؤول إلى السكان المحليين إذا ما عثروا على الصيغة الطقوسية الصحيحة. ولقد أدى ذلك إلى ظهور توصيات عديدة: ففى بعض الحالات توصى الطائفة بمحاكاة بعض الملامح المميزة لسلوك الرجل الأبيض مثل زيه ... إلخ، وفى حالات أخرى توصى بتحطيم الملكيات القديمة والمحاصيل القديمة من أجل استقدام العصر الجديد، وهكذا. ومع مرور الوقت وكلما حصل السكان المحليون على معلومات أكثر دقة وشمولاً حول الطبيعة الحقيقية للمجتمع المسيطر "الاستعمارى" وعن مصدر السلع التجارية، كلما اتجهت هذه الطوائف إلى تحويل نفسها إلى حركات سياسية تستمد الدعم السياسى من الفئات الاقتصادية والاجتماعية الدنيا.

الطاقة *Energy*

يحظى مفهوم الطاقة بأهمية كبرى فى النظريات البيولوجية والإيكولوجية، وقد استخدم فى ثنايا التفسير الأنثروبولوجى فى مجال الأنثروبولوجيا الإيكولوجية، وفى نظريات **وايت** وغيره من الأنثروبولوجيين

المهتمين بالعلاقة بين الطاقة والثقافة والتطور، حيث يعتبر وايت أن الثقافة عبارة عن آلية يحصل بفضلها على الطاقة. وقد أسس نظريته فى التطور الثقافى على معيار زيادة استهلاك الفرد من الطاقة. فمع تطور الثقافات، يزيد مقدار الطاقة التى يتم الحصول عليها من البيئة. كما يتزايد عدم المساواة فى التوزيع الاجتماعى للطاقة (انظر مادة: **القوة**). وقد طور الأنثروبولوجيون الإيكولوجيون – مثل أودم (١٩٧١) – أساليب تحليل وقياس تدفق الطاقة فى النظم الإيكولوجية، مع أخذ البشر وثقافتهم فى الاعتبار. ويشير نقاد نظرية التطور الثقافى المعتمدة على الطاقة إلى أن النماذج البيولوجية والإيكولوجية لتدفق الطاقة واستخدامها لا يمكن تطبيقها بلا تمييز على النظم الاجتماعية الثقافية، لأنه لا يوجد بين الناس والموارد الطبيعية منطقة معقدة من الأبنية والنظم الاجتماعية والثقافية التى لا يمكن اختزالها إلى تفسير مادى فج.

الطب الألوباثى Allopathic Medicine

تقليد فى الممارسة الطبية يؤمن بأن العلاج يجب أن يستخدم مواداً علاجية تحدث آثاراً مختلفة عن تلك التى أحدثها المرض المعالج، وهذا هو النمط السائد فى الطب التقليدى أو الطب "الغربى". أما الأنظمة الطبية الأخرى فهى: نظام المعالجة "المثلية" Homeopathic الذى يعالج المرض بمثله، أى إعطاء المصاب جرعات صغيرة من دواء لو أعطى لشخص سليم لأحدث عنده مثل أعراض المرض المعالج. (انظر: **المادة التالية**).

الطب البديل Alternative Medicine

يستخدم هذا المفهوم عادة، للإشارة إلى طائفة واسعة من الممارسات العلاجية أو الدوائية التى لا تنتمى إلى تراث الممارسة الرسمية المتخصصة للطب الغربى التقليدى. وترجع أصول هذه الممارسات والوصفات العلاجية إلى تراث الطب الشعبى أو التقليدى، سواء كان محلياً أم مستورداً، والذى تتخذ ممارسته قدراً من الرسمية تبعاً لتأهيل وكفاءة ممارسيه. والواقع أن بعض الأساليب العلاجية "البديلة" قد تطورت إلى الحد الذى أصبحت فيه تمثل– داخل التخصصات الطبية– نظماً طبية متقدمة فى بلادها الأصلية: فالعلاج بالإبر الصينية مثلاً، يعد أسلوباً "بديلاً" للعلاج فى الغرب، لكنه يمارس كجزء من تخصص طبى معترف به. وتقاوم مهنة الطب سواء فى البلاد المتقدمة أو النامية تبنى أو قبول الأساليب العلاجية التقليدية أو البديلة، كما تقاوم التعاون مع ممارسيها. هذا على الرغم من أن بعض مشروعات الرعاية الصحية المبتكرة قد أوضحت أهمية وفائدة الاستفادة من المعالجين التقليديين فى توسيع الرعاية الصحية لتصل إلى الريفيين والحضريين فى البلاد النامية. أما فى العالم المتقدم، فلعل الدعم الشعبى الواسع للأساليب العلاجية البديلة يعكس شعوراً بعدم الرضا عن الطب التقليدى الذى يستخدم "التكنولوجيا المعقدة"، كما يعكس البحث عن أساليب علاجية يمكن استخدامها فى علاج الأمراض التى لم ينجح الممارس الطبى الرسمى فى التخفيف منها حتى الآن. انظر: **الأنثروبولوجيا الطبية**.

الطب السلالى *Ethnomedicine*

هو دراسة الممارسات العلاجية الشعبية أو المحلية، وكذلك دراسة المعتقدات والاتجاهات والاستراتيجيات الخاصة بالصحة والمرض. ويستخدم هذا المصطلح أحياناً كبديل **للأنثروبولوجيا الطبية**. ولكن بعض المؤلفين يفضلون استخدام مصطلح الطب السلالى حيث أنه يشير إلى أهمية المفاهيم والتفسيرات الشعبية في دراسة الصحة والمرض.

الطب النفسى السلالى *Ethnopsychiatry*

دراسة الأمراض العقلية من منظور ثقافى مقارن، بما فى ذلك دراسة تعريف وتصنيف وعلاج المرضى العقليين فى مختلف البيئات الثقافية. كما دارت كثير من المناقشات بين علماء الأنثروبولوجيا حول مدى عالمية أمراض عقلية معينة، ومدى تدخل العوامل الثقافية فى تعريف الأمراض العقلية، وتحديد أعراضها. ومن بين علماء الأنثروبولوجيا الذين أجروا دراسات متميزة فى هذا المجال: م.ك. **أوبلر**، الذى درس الطريقة التى يمكن بها تقسيم الاضطرابات العقلية إلى أنماط، وكيف يتأثر هذا الخلل العقلى بالتصرفات "السوية" فى جماعات سلالية معينة. وكذلك والاس A.F.C. Wallace، الذى وضع النظرية القائلة بأن أنواعاً كثيرة من الاضطرابات العقلية المرتبطة بثقافات معينة، لها أساس بيولوجى مرتبط بالتغذية. أنظر: **الأنثروبولوجيا النفسية، والأنثروبولوجيا الطبية، والثقافة والشخصية.**

طبقات الزواج *Marriage Classes*

استخدم **ليفى شتراوس** هذا المصطلح لإقامة تمييز تصورى بين الجماعات التى تقوم على قواعد الانحدار القرابى (العشائر) وبين الجماعات التى ترتبط عن طريق التحالف الزواجى (الطبقات). وطبقات الزواج هى الجماعات التى تسمح بالتحديد الإيجابى لأشكال التبادل. انظر: **الأبنية الأساسية.**

طبقات العمر *Age Classes*

انظر: **مراتب العمر.**

طبقات العمر *Age Sets*

توجد داخل العديد من المجتمعات [illegible] خاصة شرق أفريقيا ووسط البرازيل وأجزاء من غينيا الجديدة، توجد جماعات تتأسس [illegible] على العمر وتتقاطع مع روابط القرابة. حيث ينتظم صغار الأفراد (غالباً ما يكونون من الذكور وأحياناً يكونون ذكوراً وإناثاً) [illegible] وحدات يحمل كل منها اسماً معيناً ويمتلك عناصر الهوية المتكاملة. وتكون بعض الأنظمة الخاصة بطبقات العمر ذات طبيعة دائرية، تظهر فيها الأسماء مرة ثانية بعد عدد معين من الأجيال، بينما تكون أنظمة أخرى ذات طبيعة تطورية، أى أنها [illegible] أسماء جديدة بشكل دائم. وربما يوجد [illegible] فى رؤية العالم وفى مفهوم الزمن الخاص بالثقافات التى تستخدم أنظمة العمر الدائرية والمتطورة. وتقتضى بعض الأنظمة الخاصة بطبقات العمر الفصل الفيزيقى بين طبقات العمر المختلفة أثناء المراهقة [illegible] الزواج. وغالباً ما يكونون من فئة

المحاربين صغار السن الذين يعيشون منعزلين فى بيت للذكور فقط. وفى مجتمعات أخرى تكون طبقات العمر جماعات مستقلة سكنياً، وإنما تميز نفسها بأنواع أخرى من **الطقوس**، والالتزامات الاجتماعية أو الاقتصادية أو السياسية. وتلعب طبقات العمر، التى تتقاطع مع روابط القرابة، دوراً مهماً فى ضبط العلاقات بين الجماعات القرابية. كما تساعد على ضبط العلاقات بين الجماعات الجيلية المختلفة، وانتقال الموارد ذات القيمة أو الحصول عليها، وإحراز مكانة اجتماعية داخل المجتمعات التى تتبنى فيها المكانة على أساس العمر. انظر: **تكريس**، **أنثروبولوجيا العمر**.

طبقة اجتماعية *Social Class*

تتميز النظم أو المجتمعات الطبقية بتقسيم أفقى للمجتمع إلى طبقات. وتعرف الطبقات – وفقاً للمفاهيم الماركسية – من خلال مواقعها المتباينة من **وسائل الإنتاج**. فالطبقة المسيطرة تستحوذ على **الفائض** الذى تنتجه الطبقات الأخرى، وذلك من خلال تحكمها فى وسائل الإنتاج. وهكذا تستغل الطبقة المسيطرة عمل هذه الطبقات. وتكون العلاقة بين الطبقات علاقة عداء بصورة أساسية، كما يكون الصراع الطبقى حتمياً فى ظل النظام الطبقى.

وفى النظريات الأنثروبولوجية الخاصة بتطور المجتمعات الإنسانية عادة ما يُعزى ظهور الطبقات الاجتماعية إلى مستوى **الكيان الرئاسى** للتكامل الاجتماعى. فحيث يزداد التخصص فى تقسيم العمل يظهر التباين بين الإقطاعيين والحرفيين والجنود ورجال الدين والزراع، وكذلك العبيد، فى بعض الأحيان. ومن المحتمل أن تكون هذه الجماعات هى الأساس الذى تنشأ عنه الطبقات الاجتماعية، التى تصبح أكثر تميزاً مع ظهور **الحضرية** ونظام **الدولة**. وتميل دراسات علم الاجتماع للطبقة إلى اقتفاء أثر **فيبر** Weber فتهتم اهتماماً كبيراً بالقوة **والمكانة** بالإضافة إلى الوضع الاقتصادى باعتبارها محددات للطبقة الاجتماعية. وقد وسعت الدراسات الحديثة عن الطبقات من أطرها المرجعية. فنجد إحداها التى تتأثر بالنظرية النسائية تذهب إلى أن العلاقة الطبقية الأساسية تتمثل فى العلاقة بين الرجل والمرأة. كما يذهب بعض الأنثروبولوجيين الماركسيين إلى أن المجتمعات التى تنهض على نظام البدنة يستغل فيها الكبار عمل الصغار والنساء، وهكذا تتشكل الطبقات. انظر: **تدرج طبقى**.

الطبقة الإقطاعية *Estate*

تميز دراسات **التدرج الطبقى** الاجتماعى بين ثلاثة أنواع رئيسية للطبقات الاجتماعية، وهى: **الطائفة**، **والطبقة**، والطبقة الإقطاعية. حيث ترتبط هذه الطبقة بالمجتمعات **الإقطاعية** وما بعد الإقطاعية. وتنهض هذه الطبقة الإقطاعية مثلها مثل الطبقة الاجتماعية على معايير اقتصادية، لأنها تتعلق بالأرض وحقوق الملكية. إلا أنها – على عكس الطبقة الاجتماعية – تمثل حالة لصيقة بالوضع البنائى للفرد ويحددها القانون. وهكذا فإن الأوضاع الطبقية للمقطَع

Vassal (الذى يُقطعه السيد الإقطاعى أرضاً لقاء تعهده بتقديم المساعدة العسكرية إليه) أو القن (رقيق الأرض) أو السيد الإقطاعى تكون ثابتة وتكتسب بمجرد المولد فى فئة اجتماعية اقتصادية معينة.

طبقة مغلقة *Caste*

انظر: **طائفة** (فى الهند).

الطبيعة / التنشئة (التربية) *Nature / Nurture*

يعد الخلاف والجدل الدائر حول تأثير كل من الطبيعة والتنشئة (التربية)، **والوراثة** والبيئة، والغريزة والتعليم، أحد الموضوعات المتكررة فى العلوم الاجتماعية التى تمتد بجذورها التاريخية والإيديولوجية والفلسفية المعقدة إلى أعماق بعيدة. ولعل تنامى الاهتمام مؤخراً بموضوع **البيولوجيا الاجتماعية** مثلاً، والجدل حولها يعد صورة حديثة من صور الاهتمام بهذا الموضوع. ومن المجالات التى اتصل حولها الحوار ميدان دراسات **النوع والعرق**، وكذلك المناظرات الدائرة فى إطار النظرية والسياسة التربوية حول وراثة الذكاء ونموه. وتتميز هذه المناقشات فى الغالب بالمواجهة بين رأيين متطرفين: أولهما محاولة أنصار الحتمية البيولوجية الذين يردون كل الظواهر الإنسانية إلى مستوى التعبير عن عمليات بيولوجية أو بيولوجية نفسية. وفى الطرف الآخر يقف أنصار الحتمية الاجتماعية أو الثقافية ليلوذوا بالقول المأثور بأن الأنساق الاجتماعية أو الثقافية ذات نوعية خاصة متميزة، ولا يمكن ردها إلى مستويات أخرى من التفسير، وبالتالى فهم يؤكدون أن علم الحياة لا صلة له بالعلوم الاجتماعية.

إلا أن التطورات المعاصرة التى طرأت على بعض الحالات **كعلم السلوك المقارن**. وفى البيولوجيا الاجتماعية، وفى **الأنثروبولوجيا النفسية** وغيرها، توحى بأنه يتعين النظر إلى الأنساق البيولوجية والاجتماعية والثقافية على أنها متداخلة وترتبط بينها علاقات متبادلة. فكل من الحتمية البيولوجية والحتمية السوسيولوجية قاصرة فى حد ذاتها، حيث فشلتا فى إدراك حقيقة أن الطبيعة البيولوجية لبنى الإنسان هى التى تجعلهم كائنات ثقافية واجتماعية. ويعنى ذلك أن "البرمجة" السلوكية والنفسية للإنسان تتضمن قدرات **كاللغة** مثلاً، وقدرات معقدة على الترميز، والميل نحو التنظيم الاجتماعى والثقافى. ومع ذلك فهذه القدرات والاستعدادات توجد فى البدء "خلواً" من أى مضمون، أى لا تحوى مضموناً سابق التحديد (فكل البشر الأسوياء يولدون مزودين مثلاً بقدرات على تعلم اللغة واستخدامها. ولكن اللغة الخاصة التى يتعلمها الإنسان فعلاً إنما يحددها السياق الخاص الذى ينشأ فيه.

ويمكن بنفس الطريقة الاتفاق على أن هناك ذخيرة عامة وشاملة من العواطف الإنسانية، ولكننا ندرك - مع ذلك - أن الثقافات والأنساق الاجتماعية المختلفة هى التى تعمل على تشجيع التعبير عن هذه العواطف ذات الصبغة العامة بدرجات وصور وأشكال مختلفة. ومع ذلك، فلا ينبغى الخلط بين الاعتراف بأهمية الاستعداد

والظروف البيولوجية فى تشكيل الأنساق الاجتماعية الثقافية البشرية، وبين العملية السياسية أو الإيديولوجية فى طرح نموذج للحتمية البيولوجية، مختار بعناية ليبرر إخضاع بعض **الفئات والجماعات** الاجتماعية، أو العرقية أو السلالية. ومعنى ذلك أن البحوث التى ستجرى على الجوانب البيولوجية للسلوك والأنساق الاجتماعية الثقافية، سوف تخضع لنفس عملية التحليل النقدى، التى تمر بها كل نظريات العلوم الاجتماعية، وهو تحليل يستهدف الكشف عن الدلالات الإيديولوجية الفعلية والممكنة، المقصودة وغير المقصودة للنظرية محل البحث.

الطبيعة / الثقافة Nature / Culture

أحد أنواع **التعارض الثنائى** الرئيسية، التى اعتبرها **ليفى شتراوس** أساسية بالنسبة لأنماط الفكر الإنسانى. وقد تكفل بإيضاحها التحليل **البنيوى للأسطورة والشعائر** وغيرهما من مجالات **الرمزية**.

طراز تكوينى / طراز سلالى Genotype

الإمكانيات التكوينية أو الوراثية للكائن الحى. وتخلق علاقة تفاعل الطراز التكوينى مع البيئة النمط العضوى الظاهر، أى التعبير الظاهرى الذى يمكن ملاحظته.

الطرز المنشئة Archetypes

هى الصور التى تشكل محتوى اللاوعى الجمعى فى رأى عالم النفس يونج. واستخدم المصطلح أيضاً فى دراسة الفن والرمزية، وإن كان ذلك إلى حد ما بصورة أكثر عمومية ليعنى الصور الرمزية ذات الأساس المشترك. أما فى مجال **الأنثروبولوجيا البنيوية**، فقد تعرضت فكرة الطرز المنشئة أو المضامين المشتركة فى العقل الباطن إلى الرفض لصالح فكرة الأشكال الرمزية المشتركة أو الأنماط التى تضفى نظاماً على تنوع المضامين المتاحة.

طرق البحث Research Methods

تتضمن طرق البحث فى الأنثروبولوجيا طرق **تصميم البحث**، وطرق تنفيذ **العمل الميدانى** الإثنوجرافى، وطرق تحليل وتقويم البيانات التى يتم جمعها. وفى القرن التاسع عشر لم تكن طرق البحث الأنثروبولوجى قد بلغت مستوى عالياً من التطور، حيث اقتصر كثير من الكتاب على جمع نتف وشذرات تتسم بالغرابة من مناطق مختلفة من العالم، أو من داخل منطقة جغرافية بعينها، وكانت تلك الشذرات يعاد تجميعها فيما بعد وفقاً للنظرية **التطورية** أو **الانتشارية** الخاصة التى يراد دعمها وتأييدها. أما أنثروبولوجيا القرن العشرين فقد تحولت – تحت تأثير **بواس ومالينوفسكى** وغيرهما – عن هذا التجميع التعسفى للمادة الإثنوجرافية لتبرير مواقف نظرية مسبقة، إلى الدفاع عن الدراسة الشاملة المتكاملة للثقافات غير الغربية. وهكذا أصبح إصرار بواس على الخصوصية الثقافية وعلى جمع المادة الميدانية بشكل منهجى ومتكامل، كما أصبحت طريقة **الملاحظة بالمشاركة** التى ابتكرها مالينوفسكى تمثل جميعها جزءاً متكاملا من تراث علم الأنثروبولوجيا، وقد اتجه هذا التراث اليوم نحو الدراسة الشاملة

للمجتمعات المحلية، ودراسات **البناء الاجتماعى أو الثقافة** متأثرة فى كثير من الأحوال بالنظرية **الوظيفية** فى دراسة المجتمع.

وتستكمل الملاحظة بالمشاركة فى بحوث الأنثروبولوجيا المعاصرة بطائفة من أساليب البحث التى تعتمد جزئياً على طبيعة ميدان الدراسة أو الفرع العلمى الذى يجرى البحث فى إطاره. ونظراً لأن البحوث المعاصرة أصبحت تركز فى المقام الأول على دراسة مشكلة أو مشكلات بعينها، وأخذت تبتعد عن الطابع الشمولى الكلى، فقد استحدثت مجموعة من أدوات البحث المتخصصة التى ترتبط بمجالات بحثية متباينة مثل: الأنثروبولوجيا الإيكولوجية ودراسات **القرابة**، **والأنثروبولوجيا التطبيقية**. وتضم الطرق التى شاع استخدامها الآن: المقابلة، سواء المقابلة المقننة أو الاستبيان أو المقابلة المتعمقة، **ودراسة الحالة**، والمسوح، واستخدام الخرائط، واستخدام المادة التاريخية والأرشيفية لتوفير البعد الزمنى للموضوع، واستخدام البيانات الإحصائية أو بيانات التعداد ... إلخ. كما تستخدم الآن طرق التسجيل الصوتى والفوتوغرافى للمساعدة فى جمع المادة، وقد طور ميدان **الأنثروبولوجيا البصرية** وميدان **الفيلم الإثنوجرافى** طرقاً تزداد اتقاناً باضطراد لإدماجها ضمن عمليات تصميم البحث وتحليل البيانات.

وقد شهدت السنوات الأخيرة نمواً كمياً وكيفياً فى استخدام أجهزة **الحاسب الآلى**، **والنماذج الرياضية** والنماذج الإحصائية فى الأنثروبولوجيا، بحيث أصبح لدى الأنثروبولوجيين اليوم طائفة عريضة من أساليب استخدام الحاسب الآلى، والنماذج الرياضية والإحصائية التى يمكن أن تساعدهم فى صياغة واختبار البيانات التى تحت أيديهم واستنطاق مادتهم من أجل توليد نتائج جديدة ثرية فى دلالتها. ومن التحديات الرئيسية التى تواجهها الأنثروبولوجيا المعاصرة استيعاب هذه الطرق البحثية الجديدة وربط هذا المستوى المتزايد من التدقيق الرياضى بالجوانب التفسيرية للأنثروبولوجيا، وذلك من أجل أن يتجنب هذا العلم سيطرة **التحليل الشكلى** العقيم فى نفس الوقت الذى يستفاد فيه من مظاهر التقدم المنهجى. هذا وقد برزت **الأنثروبولوجيا النقدية** فى الإفادة من عناصر التقدم فى أساليب التحليل الأنثروبولوجي ومن تدقيق وإحكام الدلالات الفلسفية والإيديولوجية لطرق البحث الأنثروبولوجي(*). انظر: **الكتابة الإثنوجرافية، ودراسات المجتمع المحلى.**

طرق العمل الميدانى
Fieldwork Methods

انظر: **تصميم البحث، وطرق لبحث.**

طعام، غذاء *Food*

رغم التسليم بأهمية الأنشطة المرتبطة بالحصول على الطعام، وإعداده، والمشاركة فيه، واستهلاكه، والوقت المخصص له، إلا أن هذا الميدان لم يحظ باهتمام ظاهر كبير من جانب

(*) راجع حول الموضوع، محمد الجوهرى، طرق البحث الاجتماعى، طبعات متعددة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية ٢٠٠٤، الفصل السادس عشر، ص ص٤٦٧-٥٣٣. وانظر لنفس المؤلف، مناهج البحث الاجتماعى، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية ٢٠٠٢. (المحرر)

الأنثروبولوجيين، على الرغم من الاستشهاد على الدوام بالممارسات والمعتقدات والعادات الاجتماعية المرتبطة بالطعام كنماذج أو شواهد توضيحية فى مجالات متنوعة مثل: **القرابة، والأنثروبولوجيا الاقتصادية، والأنثروبولوجيا الرمزية**. وقد قدم لفيتاس G. Levitas (١٩٨٣) فى عرضه لهذا الميدان مسحاً للإسهامات الأنثروبولوجية فى دراسة الطعام، وفى دراسة جوانب بعينها من العلاقة بين نظام الغذاء، والتغذية، والثقافة. وكان **فريزر وتايلور**، وبعض أنثروبولوجي القرن التاسع عشر الآخرين، قد أولوا اهتمامهم **للمحرمات (التابو)** الغذائية بوصفها رواسب تخلفت عن مراحل سابقة فى التطور، وأكدوا أهميتها فى نظرياتهم عن نشأة **الدين** (انظر: **توتمية**). ثم قام علماء الأنثروبولوجيا الاجتماعية البريطانيون فيما بعد، متأثرين فى ذلك **بدوركايم ورادكليف براون**، بتطوير دراسة القيمة المعنوية للطعام واستخدامه كعنصر رمزى فى العلاقات الاجتماعية، حيث يساعد فى الحفاظ على البناء الاجتماعى. فى نفس الوقت بدأ علماء الأنثروبولوجيا الثقافية الأمريكيون، تحت تأثير **مالينوفسكى** ونظريته الوظيفية فى الثقافة، فى دراسة وظيفة الممارسات المتصلة بالطعام، وآثار تلك الممارسات على نفسية الجماعة وثقافتها. ثم قامت الإيكولوجيا الثقافية بدفع هذا الاتجاه خطوات أبعد إلى الأمام، حيث حاولت أن توضح أن ما يبدو لنا غير منطقى من المحرمات والممارسات الغذائية ليس فى الحقيقة سوى آليات للتكيف تستهدف الحفاظ على التوازن بين البشر والموارد فى بيئة معينة. (انظر: **المادية الثقافية**).

ثم قام **ليفى شتراوس** بتوجيه الدراسة الأنثروبولوجية للطعام إلى وجهة جديدة، حيث استخدمها كمجاز لوصف نظريته فى التعارضات البنائية. وانطلاقاً من نظريته التى ترى أن جميع منتجات العقل البشرى تتسم ببناء معرفى مشترك، استخدم مثال الطعام ليوضح كيف يمكن استنباط هذا البناء حتى فى السياق الذى يبدو عادة أنه لا تحكمه سوى الضروريات العملية أو البيولوجية. ثم عمدت مارى دوجلاس (١٩٧٠) إلى الجمع بين الاتجاه **البنيوى** وعناصر من **البنائية الوظيفية** البريطانية لكى توضح لنا قواعد توليد السلوك المرتبط بالطعام، ولكى تربط المحرمات الغذائية بالتنظيم الاجتماعى وأقسام البنية.

وتوازى مع تلك التطورات التى حدثت فى الأنثروبولوجيا البنيوية دراسة الغذاء فى المجتمعات القبلية والقروية انطلاقاً من اهتمامات داخل ميدان **الأنثروبولوجيا الطبية**. وقد أثمرت هذه الجهود طائفة من البحوث التى درست العلاقة بين نظام الغذاء، والتغذية، وأمراض سوء التغذية من ناحية والعوامل الثقافية الاجتماعية من ناحية أخرى. وتتجه تلك الدراسات، مثل دراسات علماء الأنثروبولوجيا الإيكولوجية، إلى معارضة النظرة البنيوية والبنائية الاجتماعية إلى الممارسات الغذائية كعناصر رمزية و/أو عناصر بنائية اجتماعية.

ولعل حل هذا التعارض يكمن، كما يرى لفيتاس، فى تطور اتجاه تاريخى جديد يرى أن **استراتيجيات التكيف** الخاصة بالطعام تنطوى فى نفس الوقت على تدخل فى تحديد

المجالات الرمزية المعرفية. لذلك تمثل دراسة جودى (١٩٨٢) فتحاً جديداً عندما أخذت فى اعتبارها المنظور التاريخى. وقد درس جودى العلاقة بين النظم الغذائية والأبنية الاقتصادية الاجتماعية. من خلال الربط بين العادات الغذائية، **وأنماط إنتاج** معينة، ونظم **اتصال** معينة. وهو فى ذلك لا ينظر إلى ثقافة الطعام كبناء رمزى أو معيارى وحسب، وإنما كنتيجة أيضاً لعمليات تاريخية معينة. بحيث أنه يرى أن التغيرات التى تطرأ على العادات الغذائية إنما هى ثمرة من ثمار تغير العلاقات الاجتماعية والطبقية.

الطفولة *Childhood*

انظر: **أنثروبولوجيا العمر.**

طقس *Ritual*

انظر: **شعيرة.**

طقس (شعيرة) *Rite*

انظر: **حفل مراسمى، شعائر.**

طقوس العبور *Rites of Passage*

انظر: **شعائر الانتقال (المرور).**

طلاق *Divorce*

هو الانفصال الرسمى لرابطة **الزواج.** وتختلف طبيعة الطلاق ومداه بدرجة كبيرة تبعاً للسياقات الإثنوجرافية المختلفة. ومن عوامل الطلاق المهمة التى يتكرر ذكرها فى هذا الصدد انطواء علاقة الزواج على معاملات فى الملكية، حيث يفترض أنه كلما ارتفعت **مدفوعات الزواج** قل حدوث الطلاق. أما عندما تنخفض تكلفة الزواج أو تنعدم، يصبح الحصول على الطلاق أيسر كثيراً، وقد قام **جودى** Goody (١٩٥٨) بتقديم صياغة أدق لهذا الرأى (انظر: **الجماعة المنزلية**) حيث أوضح أن العوامل التى ينبغى أن توضع فى الاعتبار لا يجب أن تقتصر على تكلفة الزواج فقط، وإنما يجب أن تهتم بالسياق الاقتصادى والقرابى العام للعلاقة الزوجية. وبصرف النظر عن العوامل الاقتصادية فسر بعض الأنثروبولوجيين شيوع أو عدم شيوع الطلاق من خلال طبيعة الأنساق العاطفية، أو **الاتجاهات** التى ترتبط بدورها بأسس التنظيم الاجتماعى التى قد تركز إما على علاقة الزواج، أو تشجع بدلا منها علاقات أخرى بديلة (مثل علاقة الأخ / والأخت، أو الأب / والابن، أو الروابط بين جماعات من الرجال، وجماعات من النساء .. وما إلى ذلك). وفى مثل هذه الحالة الأخيرة يمكن القول أن علاقة الزواج **والأسرة** النووية تكون هامشية بالنسبة للتنظيم الاجتماعى، ومن ثم تتصف بعدم الاستقرار. وقد أوضحت النظريات **البنيوية** التى سارت على نهج **ليفى شتراوس** فى تحليل **الوحدات الأساسية للقرابة** أن الانتظامات والتناقضات فى نظم العلاقات والاتجاهات لا يجب دراستها على أنها مجرد تجميع للعلاقات الفردية، بل من خلال البناء الكلى للعلاقات بين العلاقات.

وأخيراً يجب أن نذكر أن الإجراءات والاتجاهات المصاحبة للطلاق هى أيضاً تعبير عن علاقات **النوع**، وسيطرة الذكور على البناء الاجتماعى. ويعد التحيز ضد

المرأة فى الطلاق أحد الوسائل التى يسيطر من خلالها الرجال على السلوك الجنسى للنساء، وعلى نشاطهن الإنجابى.

الطموح الزواجى (للمرأة)

Hypergamy

المعيار الذى يرى أن على المرء أن يزوج ابنته إلى أسرة تتمتع بمكانة أفضل من أسرته هو. كما تفضل المرأة فى مثل هذا النوع من **الزواج**، أن تتزوج من رجل يتمتع بمكانة أفضل من وضعها، لكن يمكنها أن تتزوج من رجل فى مثل مكانتها. أما الرجل، فى هذا النظام، فلا يصح أن يتزوج امرأة أعلى منه منزلة. ويمكن أن نجد نظام الطموح الزواجى فى الهند، هذا على الرغم من أنه ليس نمطاً شائعاً هناك، وينسجم هذا النمط من الطموح الزواجى مع فكرة التدرج الهرمى التى يقوم عليها نظام **الطائفة**. (انظر: **تلوث، نجاسة، تدنيس**). والشكل المثالى للزواج فى الثقافات الهندية الكلاسيكية يعد نوعاً من الهبة أو المنحة، وتقدم هذه الهبة إلى البراهمة (الكهنة) فى بعض الظروف الأخرى، ويدل تقديمها على وضع الفرد، حيث يعد الفرد الذى يقدم إليه هذه الهبة ذا وضع أفضل. ومن الناحية المثالية، يجب أن تكون الهبة التى تقدم فى الزواج، فتاة عذراء، ومما يرفع من قيمة الهبة ألا تحصل أسرة العروس (الهبة) على مقابل مادى. بل إن الهدايا تصاحب العروس دائماً، وذلك فى صورة دوطة عالية القيمة. وفى المقابل نجد أن أهل العروس لا يتوقعون الحصول فى مقابلها على زوجات لهم أو للأجيال القادمة، لكنهم يأملون أن تساعدهم فى تحسين وضعهم أو هيبتهم. وتتجلى علاقة التراتب بين أسرة العروس (الهبة) والأسرة التى تقبل هذه الهبة، فى الأنشطة المرتبطة بالأكل (انظر: **مؤاكلة**)، كما تظهر فى **موقف التهادى** وفى المصطلحات المرتبطة بنظام التصنيف القرابى. وتستخدم كل طائفة أو طائفة فرعية أو أسرة تحاول أن تحسن وضعها، نظام الطموح الزواجى. لهذا يوجد هذا النظام فى مثل هذا النوع من الخلفية التنافسية التى تميز الطوائف ذات المكانة العليا، التى تمارس فيها الطوائف العليا الطموح الزواجى، فنجد أن الطوائف ذات المكانة الأدنى تتزاوج فيما بينها وتدفع المهور لأسر الزوجات (انظر: **مدفوعات الزواج**) دون أن يحصلوا على أية ميزة أو هيبة.

ومن الممكن أن يؤدى تكرار الزيجات الطموحة بين أهل الزوجات وأسر الأزواج إلى تقوية علاقات المصاهرة، ويخلق نظاماً من التحالف **الزواجى اللامتماثل**، حيث تتحالف ثلاث جماعات أو أكثر. ومن شأن ذلك أن يؤدى إلى تراكم النساء على قمة الهرم الاجتماعى، حيث يؤدى وأد الأطفال **وتعدد الزوجات** والعنوسة الإجبارية، والزواج من خارج الجماعة إلى ضمان فرص الزواج للنساء اللاتى ينتمين إلى المستويات الدنيا. ومن شأن ذلك أن يؤدى إلى قلة عدد النساء المتاحة للزواج فى المستوى الأدنى. وقد أوضح بارى (١٩٧٩) J. P. Parry أن هذا النظام يتصف بعدم الاستقرار. حيث ترتبط مكانة كل من الزوج

والزوجة بمكانة أولادهما، ولذلك يمكن أن يتجه كل من ذوى المكانة العليا والمكانة الدنيا إلى تفضيل الزواج من قرين يتكافأ معهم فى المكانة، باعتبار ذلك حلاً أكثر أماناً. ومن ثم يتجه هذا النظام إلى التحلل داخل دوائر من **الزواج الداخلى**، وأعنى جماعات تتفق على الزواج فيما بينها وعلى مقاطعة الزواج من أصهارهم الأدنى منهم والأعلى منهم منزلة. لكن وجود مثل هذا **الزواج المتكافئ** يتسم هو الآخر بعدم الاستقرار، لأن كل زيجة تعد- بعد اتمامها- نوعاً من الطموح الزواجى، ومن ثم يتجه النظام إلى الارتداد إلى شكله الأصلى. وتدل دورات التحول الزواجى هذه على أنه من الصعوبة بمكان أن نميز بين الزواج المتكافئ والزواج من طبقة أعلى. فالطموح الزواجى، كفكرة، يقترن بأشكال من عمليات التهذى والتمييز بين المصطلحات القرابية التى تطلق على الأصهار. وهذه المصاحبات يمكن أن نصادفها فى مجتمع ينتشر فيه – إحصائياً – الطموح الزواجى، كما يمكن أن توجد داخل نظام يمارس أشكال الزواج المتكافئ.

* * *



ظاهرة اجتماعية *Social Fact*

شكل هذا المفهوم جانباً مهماً فى نظرية **دوركايم** الاجتماعية والأنثروبولوجية. ويشير المصطلح إلى المبدأ الأساسى الذى طرحه دوركايم وقرر فيه أن "الاجتماعى" ينبغى أن يفسر فى ضوء ما هو "اجتماعى"، ولا يجب أن يختزل إلى مستوى تفسيرى آخر كالنفسى أو البيئى أو غيره، وذلك لأن الظواهر الاجتماعية لها وجود مستقل، وبالتالى فهى تشكل مستوى من الوجود الواقعى المستقل تحليلياً.

وقد لاقى هذا المبدأ قبولاً واسع النطاق فى التراث **البنائى الوظيفى** لدى الأنثروبولوجيا الاجتماعية البريطانية، وكان من آثاره أن أدى إلى الفشل فى استكشاف ارتباطات الأبعاد المختلفة للسلوك البشرى (أى الأبعاد البيولوجية والبيئية، والنفسية، والاجتماعية الثقافية). وقد أدى ذلك إلى تعاظم حدة اعتراض الأنثروبولوجيا الحديثة على التضمينات الفلسفية والنظرية لهذه الحتمية السوسيولوجية.

ع

عائلة، وحدة معيشية
Household

انظر: **جماعة منزلية**.

العائلة الأصلية (الكبيرة)
Stem Family

صاغ هذا المصطلح فريدريك لوبلاى (١٨٥٥) للإشارة إلى شكل معين من أشكال الأسرة كان منتشراً بين عائلات كبار الملاك الأثرياء فى المناطق الريفية من أوروبا. وكانت حقوق ملكية الأرض أو الثروة تنتقل من جيل إلى جيل، وكان كل وارث يصبح بؤرة التنظيم العائلى فى هذا الجيل.

عائلة ملتحمة (متصلة)
Joint Family

مصطلح يستخدم عموماً للإشارة إلى نمط من الأسر المركبة أو الممتدة، يتكون من عدة أسر نووية ترتبط ببعضها البعض بروابط **القرابة** أو النسب.

عائلة ممتدة
Extended Family

امتداد عضوية **الأسرة** إلى ما بعد حدود **الأسرة النووية**. وهذا الامتداد يمكن أن يشمل أفراداً من نفس الجيل أو من عدة أجيال. ويمكن تصنيف أشكال العائلة الممتدة طبقاً للروابط بين الأسر النووية التى تكونها، فيمكن القول مثلاً أن هناك العائلة الممتدة التى تضم أسر الأخوات أو أسر الإخوة، فى **فرع الأم** أو فى **فرع الأب**. وقد شاع استخدام تصنيف أنماط الأسرة إلى ممتدة أو نووية كثيراً فى علم الاجتماع، إلا أنه لا يعد ذا قيمة تحليلية فى علم الأنثروبولوجيا، حيث أن الدراسات الأنثروبولوجية للجماعات والشبكات **القرابية**، تستخدم مجموعة من الفئات والتصنيفات المعقدة بدلاً من التفرقة البسيطة بين الأشكال النووية والممتدة.

عابر للقوميات
Transnational

انظر: **الشركات متعددة الجنسية**.

العادات الشعبية
Folkways

يستخدم هذا المصطلح لوصف **العادات الاجتماعية** والفردية، أو أنماط السلوك النمطى المميزة لمجتمع أو شعب معين. وقد استخدمه عالم الاجتماع الأمريكى **سمنر** فى كتابه "العادات الشعبية" (١٩٠٦)، ولكن هذا المصطلح لم يكتب له الشيوع سواء فى الأنثروبولوجيا البريطانية أو الأمريكية.

عادة اجتماعية
Custom

يعنى **التراث** الثقافى أو أشكال السلوك المعتادة داخل جماعة اجتماعية معينة. ولا يعنى مفهوم عادة اجتماعية مجرد التواتر الإحصائى لسلوك معين فحسب، ولكنه

يتضمن بعداً توجيهياً كذلك: فالسلوك المعتاد (أى العادات) هو ذلك السلوك المتوقع أو المطلوب من أفراد المجتمع تحت أى ظرف من الظروف. من هنا فإن ممارسة سلوك مخالف للعادة الاجتماعية يمكن أن يسبب العقاب الذى يتراوح من عدم الموافقة الاجتماعية إلى النفى أو النبذ، أو أى نوع آخر من العقاب. ويذهب بعض علماء **الأنثروبولوجيا القانونية** إلى أن العادات الاجتماعية تمارس فى المجتمعات التى لم تعرف الدولة بعد وظيفة الضبط الاجتماعى التى يمارسها القانون فى النظم ذات الدولة. وقد تراجعت أهمية مفهوم العادة الاجتماعية فى الأنثروبولوجيا، ولم يعد بنفس الأهمية التى كان ينسبها إليه بعض الكُتّاب مثل **سمنر** (١٩٠٦)، ثم من بعده **مالينوفسكى** (١٩٢٦) **وفورتس** كبؤرة للبحث الأنثروبولوجى. فقد اتجهت الأنثروبولوجيا الحديثة بدلاً من هذا إلى هجر فكرة التراث الثابت الذى ليس له عمر محدد والذى يوحى به مفهوم العادة الاجتماعية، والاتجاه بدلاً من ذلك نحو تحليل الأفعال التى تخلق النظم الثقافية من خلال عمليات التفاعل الاجتماعى.

العاطفة *Emotion*

يتفق معظم الأنثروبولوجيين على أن هناك أساساً بيولوجياً نفسياً عاماً أو رصيداً كامناً لردود الأفعال العاطفية لدى الإنسان، ولكن الآراء تتباين حول مدى اختلاف تعلم العواطف والتعبير عنها بين الثقافات. وعلى سبيل المثال يقول ويستون لابار La Barre (١٩٧٠) إنه لا يوجد نظام أو لغة واحدة للعواطف فى جميع الثقافات، وإن كل ثقافة تضفى معان معينة ومتغيرة للتعبيرات و الإشارات التى تنقل العواطف. ويقول باحثون آخرون إن التعبيرات بالوجه عن العواطف عامة فى معانيها، بالرغم من اختلافها ثقافياً فى السياقات التى تستخدم فيها وفى كثافة التعبير عنها. وتشكل دراسة العواطف من منظور ثقافى مقارن جزء من **الأنثروبولوجيا النفسية**. وحظيت بأهمية كبيرة أيضاً فى دراسات **التنشئة الاجتماعية**، وفى مدرسة **الثقافة والشخصية**.

العالم الثالث *Third World*

مصطلح كثيراً ما يستخدم دون تدقيق للإشارة إلى بلاد فى آسيا، وأفريقيا، وأمريكا اللاتينية. وهو يعنى من الناحية الاقتصادية البلاد التى تخلفت عن النمو أو الآخذة فى النمو (انظر مادة **تنمية**). ويعنى من الناحية السياسية تلك البلاد التى ليست منضمة إلى دول العالم الأول الغربى الرأسمالى، أو دول العالم الثانى الشرقى الاشتراكى (سابقا). وتوصف تلك البلاد عموماً بأنها دول "حركة عدم الانحياز". ويستخدم بعض الكُتّاب اليوم مصطلح دول العالم الرابع للدلالة على دول العالم الثالث التى تتميز بأدنى مستوى من مستويات التنمية الاقتصادية، أو التى تمتلك أقل قدر من الموارد المستغلة.

العالم الرابع *Fourth World*

فئة رابعة أضيفت إلى التقسيم التقليدى للدول تبعاً لدرجة **التنمية** (انظر: **العالم**

الثالث). ويتكون العالم الرابع من الدول الأقل تقدماً، التى يوجد فيها أدنى مستويات الدخل الفردى، وهى عموماً دول ليست لديها أى موارد طبيعية، ونمو الصناعة التحويلية فيها فى أدنى مستوياته على الإطلاق. ويمكن القول عموماً أن ما يطلق عليه العالم الرابع يضم البلاد الأقل تقدماً فى أفريقيا وآسيا.

عامل مُسخّر *Peon*

نوع من **رقيق الدَّين** قد يكون **تابعاً**، أو مستأجراً أو مستخدماً. ويقوم نظام العمال المسخرين على نظام سياسى اقتصادى يدعمه، وذلك بربط العامل المسخر بسيده بمديونية دائمة. (انظر: **الولاية**).

عبادة *Cult*

نمط من التنظيمات أو الحركات الدينية التى تنشق عن التقليد الدينى المسيطر أو القويم للمجتمع المحلى. ونلاحظ أن استخدام المصطلح لا يميز بوضوح دائماً بين العبادة والطريقة، رغم أن المصطلح الأخير يقتصر استخدامه عموماً على الجماعات الأكثر تنظيماً وانغلاقاً وامتلاكاً لتنظيم سلطوى، والملتزمة بنص دينى لا يحظى إلا بتصديق الأقلية. من ناحية أخرى، تتجه العبادة لأن تصبح حركة أكثر تلقائية وانفتاحاً، وتتجمع غالباً حول قائد دينى معين، وتفتقر إلى بناءات السلطة الرسمية الخاصة وشروط العضوية. وهناك بعض العبادات التى تتسم بطبيعة سياسية ودينية، مثل **طائفة الكارجو** الميلانيزية أو الحركات **الإحيائية** فى أجزاء عديدة من العالم، أو ربما تكون استمراراً لتقاليد مرتبطة بالممارسات العلاجية، مع مجموعات من المعتقدات الشعبية التى نجدها فى مناطق عديدة تتعايش مع أحد الديانات العالمية الأصلية. مثل حالة الأومباندا Umbanda.. وغيرها من العبادات **التوفيقية** العلاجية والسحرية الأخرى فى البرازيل. فهى تجمع، على سبيل المثال، عناصر ترجع لأصول كاثوليكية وأفريقية وهندية أمريكية. وتتميز هذه العبادات بأن لها جاذبية خاصة للقطاعات الهامشية والفقيرة فى المجتمع المحلى. وقد فسر لويس J.M. Lewis (١٩٧١) هذه العبادات العلاجية بأنها أنشطة تعويضية تمنح لأعضاء المجتمع الذين يعيشون فى أوضاع بنائية هامشية أو ضعيفة (كالمرأة فى المجتمعات الإسلامية)، تمنحهم قدراً معيناً من التأثير أو القوة الروحية أو السحرية.

كما يستخدم مصطلح عبادة للدلالة على العبادات الإقليمية فى الديانة الكاثوليكية، التى قد ترتبط بوجود **أضرحة** إقليمية، أو بفريضة **الحج** إلى أماكن مقدسة، أو أعياد سنوية لتكريم القديسين المحليين (الذين يسبغون على المجتمع حمايتهم).

عبد - رقيق الأرض *Serf*

عامل زراعى يرتبط بالأرض ارتباطاً وثيقاً لدرجة أن ملكيته تنتقل مع الأرض حين نقل ملكيتها إلى مالك آخر. وبذلك فليس بوسعه مغادرة الأرض أو رفض العمل فيها. انظر: **النظام الإقطاعى**.

عدالة *Justice*

انظر: **الأنثروبولوجيا القانونية**.

عداوة Feud

العداوة وثيقة الصلة **بالحرب**، وإن كان يتم التمييز بينهما عموماً من حيث أن العداوة هى حالة مستمرة من العداوات تتسم بانفجار العنف من حين لآخر. ومن هنا فالعداوة أقل عمومية، أو أقل شدة من حالة الحرب، وقد تمثل حالة العلاقات المستمرة بين جماعتين قرابيتين أو بين مجتمعين، تتسم، كما فى عداوة الدم، بالهجمات الدورية أو القتل أخذاً بالثأر.

عداوة الدم Blood Feud

نمط من **العداوة** يتسم بانتشار القتل والثأر[*]. انظر: **الحرب**.

عرافة، كهانة Divination

هى الحصول على معلومات عن طريق استخدام السحر. وهناك وسائل مختلفة تتراوح ما بين تفسيرات الظواهر التى تحدث بشكل طبيعى، إلى مجموعة من الممارسات المتعمدة التى تتم للوصول إلى قرار أو الكشف عن متهم. تُستخدم العرافة - بصفة أساسية - لاكتشاف هوية مرتكب جريمة ما، أو لحل نزاع بسبب إهانة أو إساءة، أو للتنبؤ بنتائج حدث ما فى المستقبل. فحيث يعتقد أن الأجداد أو الأرواح أو الآلهة يمكن أن تتصل بالكائنات الإنسانية من خلال عملية العرافة، فإنهم يكونون فى هذه الحالة بمثابة عرافين أو كهان (وسائط للوحى) تحصل من خلال اتصالها بالمصادر فوق الطبيعية على معلومات لا يمكن الاستدلال عليها إمبيريقياً. تمثل العرافة عنصراً أساسياً فى العمليات السحرية، ولقد استهدفت الدراسة الأنثروبولوجية لها الكشف عن دلالتها بالنسبة للبناء الاجتماعى الذى تتواجد فيه. وكذلك للتعرف على مكانتها فى الأنساق الكوزمولوجية والرمزية. (انظر: **علم الكونيات، والرمزية**).

وقد أرست دراسة **إيفانز بريتشارد** الكلاسيكية عن **الشعوذة** والعرافة عند الأزاندى (١٩٣٧) أصل التفسير **البنائى الوظيفى للدين** وأساليب ممارسة العرافة. وقد ركزت هذه الدراسة على توضيح كيف يعكس العرافون وعمليات العرافة وطرق تفسير النتائج آليات الانشقاق والاندماج والضبط الاجتماعى والسلطة داخل الجماعة. فمن وجهة نظر الأنساق التقليدية للمعلومات الكونية والأنساق الرمزية تطرح أساليب ممارسة العرافة تفسيرات هامة تتعلق بمقولات الطبيعة، وأصل الحقيقة، وكذلك تدخل القوى الخارقة فى الحياة اليومية للمجتمع الإنسانى وتأثيرها على تلك الحياة.

وفى بعض الحالات قد تشكل ممارسات العرافة والسحر جزءاً من نسق محكم للمعرفة الكونية، والتى تعد أيضاً ذات طبيعة علمية. فقد اتضح أن النظم الفلكية التى ظهرت فى العديد من الثقافات التقليدية كانت دينية كما كانت جزءاً من أنساق تنجيمية فى العرافة، وكانت أيضاً نتاجاً للملاحظة العلمية.

(*) يعد نظام الأخذ بالثأر الذى كان معروفاً فى مصر، ومازال فى أماكن قليلة، أحد نماذج عداوة الدم. وقد أجريت دراسات مصرية عديدة، نذكر على رأسها الدراسة التى أجراها المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية، انظر: أحمد أبوزيد، الثأر، دراسة أنثروبولوجية بإحدى قرى الصعيد، القاهرة، دار المعارف، ١٩٦٤. (المحرر)

العرافة عن طريق العظام
Scapulimancy

أسلوب فنى **للعرافة** يستخدم عظام الكتف (اللوح) أو المنكب لدى الحيوان.

عرق (سلالة) *Race*

يشير الاستخدام الشائع فى اللغة الإنجليزية لهذا المصطلح إلى مجموعة من الناس الذين يشتركون فى بعض السمات الفيزيقية، ويشكلون وحدة سكانية متميزة يمكن فصلها عن الآخرين. والمصطلح بهذا المعنى ليس صحيحاً من الناحية العلمية، حيث أن النظرية التطورية **والأنثروبولوجيا الفيزيقية** قد أثبتا منذ أمد بعيد أنه لا توجد جماعات عرقية محددة أو متميزة فى المجتمع الإنسانى. بل أوضح البحث العلمى أن الجماعات الإنسانية دائمة التغير والتفاعل مع بعضها البعض، لدرجة أن علم الوراثة البشرية الحديث يركز اهتمامه على **خطوط المناسيب** الوراثية أو أنماط توزيع موروثات معينة وليس على فئات عرقية موضوعة بشكل مصطنع. ولكن مع ذلك فالعرق مفهوم شعبى فى المجتمعات الغربية وغير الغربية، وهو مفهوم قوى ومهم، إذ يستخدم لتصنيف الناس واستبعاد أفراد جماعات معينة استبعاداً مقنناً من المشاركة الكاملة فى النسق الاجتماعى الذى تتحكم فيه الجماعة المسيطرة. وهو كمفهوم شعبى يستخدم ليس لكى ينسب إلى جماعات معينة خصائص فيزيقية فحسب، وإنما خصائص سيكولوجية وأخلاقية أيضاً، وذلك من أجل أن يبرر أو يحيّد نظاماً اجتماعياً قائماً على التمييز العنصرى. انظر مادة: **التعصب العنصرى**.

عشيرة *Clan*

استخدم هذا المصطلح بمعان مختلفة فى كل من الأنثروبولوجيا البريطانية والأنثروبولوجيا الأمريكية. فالأنثروبولوجيون الأمريكيون من أتباع **مورجان** يطلقون هذا المصطلح على الجماعة التى تقوم على أساس الانحدار من خط انتساب واحد يمتد عبر الإناث. بينما أطلقوا مصطلح **العشيرة الأبوية** على الجماعة التى تقوم على أساس الانحدار من خط انتساب واحد يمتد عبر الذكور. واستخدم مورجان فى مؤلفاته المبكرة مصطلحى الجماعة الأمومية والجماعة الأبوية للدلالة على هاتين المجموعتين. أما فى الأنثروبولوجيا الاجتماعية البريطانية فقد استقر تعريف العشيرة فى **نظرية البدنة** على أنها الجماعة التى تقوم على أساس روابط الانتساب التى ترجع إلى سلف مشترك بعيد، لكنها لا تعرف على وجه الدقة درجة علاقتها بهذا السلف أو هؤلاء الأسلاف. ويتضمن استخدام مصطلح العشيرة بهذا المعنى وجود أنماط متعددة ومتمايزة من البدنات يمكن تعريفها جميعاً وبشكل عام على أنها تتكون من جماعات تقوم على أساس روابط الانحدار من خط واحد، وتتوحد من خلال معرفة ارتباطها بسلف واحد مشترك. وقد اقترح **ميردوك** إمكانية استخدام مصطلح **بطن** Sib للدلالة على الجماعة التى يشار إليها فى الأنثروبولوجيا البريطانية بمفهوم عشيرة Clan. والكلمة

مشتقة من الكلمة الأيرلندية القديمة Clann التى هى فى الواقع جماعة قرابية يجمعها خط انتساب مزدوج. (انظر مادة: **أقارب**).

عشيرة، بطن *Sib*

استخدم **ميردوك** هذا المصطلح مفضلاً إياه على مصطلح Clan، وذلك لكى يصف الجماعة القرابية ذات النسب الأحادى الخالص، أى الجماعة التى تؤمن بوجود سلف مشترك ولكنها لم تعد تتذكر الصلات الدقيقة بهذا السلف، ويستخدم هذا المصطلح فى الأنثروبولوجيا الأمريكية ليشير بشكل عام إلى **بدنتين** أو أكثر مرتبطتان بنسب مشترك يرجع إلى سلف أسطورى. أما الأنثروبولوجيا البريطانية فتستخدم مصطلح Clan للإشارة إلى مثل هذه الجماعة، فى حين أن الكتابات الأمريكية تستخدم مصطلح Clan للدلالة على الجماعة القرابية ذات الانتماء فى خط الأم فى مقابل جماعة الانتماء فى خط الأب والتى يطلق عليها مصطلح **عشيرة أبوية** Gens (تأثرا برأى **مورجان**).

عشيرة أبوية *Gens*

سايرت الأنثروبولوجيا الأمريكية **مورجان** فى تبنى هذا المصطلح للإشارة إلى **عشيرة** Sib الانتساب إلى الأب، أو "العشيرة الأبوية"، وهى عبارة عن مجموعة من اثنين أو أكثر من البدنات الأبوية التى تنتمى إلى سلف أسطورى واحد. ويطلق على هذه الوحدة فى الأنثروبولوجيا البريطانية اسم **العشيرة** Clan، على حين تقصر الأنثروبولوجيا الأمريكية هذا المصطلح على عشيرة الانتساب للأم، أى مجموعة البدنات الأمومية.

العصابات *Bandits*

العصابية (بكسر العين) هى شكل خاص من الجريمة الممتزجة بالتمرد السياسى الذى يبدو واضحاً من الناحية التاريخية فى حالة قيام دولة إقليمية بعملية إدماج وإخضاع المجتمعات المحلية التى كانت مستقلة من قبل. وفى أغلب الأحوال تتمتع العصابات بمساندة المجتمعات المحلية، وإن كان وصمهم بوصمة الإجرام على المستوى القومى قد يخفى حقيقة كونهم محض مدافعين شرعيين عن الحقوق الإقليمية التقليدية أو الاستقلال السياسى. وتبرز العصابية فى حالة وجود انفصال فى **معايير** الشرعية بين الدولة والمجتمع المحلى. وفى حالة وجود انهيار فى الأبنية الاجتماعية والاقتصادية والسياسية العامة.

عصبة *Band*

واحدة من المراحل الرئيسية فى التطور الاجتماعى – الثقافى الذى يتضمن: العصبة، **القبيلة، الزعامة، الدولة** حسب المخطط التطورى المستخدم بصورة شائعة فى الأنثروبولوجيا فى الولايات المتحدة. ويعتبر تنظيم العصبة نموذجاً ينطبق على مجتمعات **الصيد والجمع**. والعصبة جماعة صغيرة يتراوح عددها ما بين ٥٠-٣٠٠ شخص، وتعرف ببساطة بنائها ومرونته، وغياب الدور الرسمى للقيادة، وغياب [illegible]

ملحوظة من التدرج الاجتماعى. ويرجع الأنثروبولوجيون هذه الخصائص بصفة عامة إلى غياب علاقات ملكية واضحة أو استحالة التحكم فى الموارد أو العلاقات الإنتاجية.

العصر الحجرى الحديث *Neolithic*

مرحلة من مراحل التطور التكنولوجى والاجتماعى والثقافى. تتميز باستخدام الأدوات الحجرية المصقولة والمسنونة (ومن هنا الاسم الإنجليزى: New Stone Age) علاوة على ظهور **الزراعة**، واستئناس الحيوان، وهكذا نجد أن بعض علماء الآثار والأنثروبولوجيا قد وافقوا **تشايلد** فى وصف العصر الحجرى الحديث بأنه **الثورة** الكبرى الأولى فى التطور البشرى، والتى تتجسد فى الانتقال من اقتصاد ما قبل الزراعة، إلى الاقتصاد الزراعى وما صاحبه من تغيرات اجتماعية وثقافية.

العقد *Contract*

موافقة اختيارية بين شخصين أو أكثر، تخلق وتعين شروط الالتزام أو العلاقة القانونية بين الأطراف المعنية. ويعد العقد عادة أحد السمات الأساسية للمجتمع الصناعى الحديث، على خلاف المجتمعات البسيطة التى تحكمها **المكانة** (انظر: **مين**) أو **المجتمع المحلى** (انظر: **المجتمع المحلى والمجتمع**). إن فكرة العقد أو الالتزام الاختيارى بالحقوق والواجبات من جانب أفراد راشدين، تعد عنصراً مهماً فى كثير من نظريات التنظيم السياسى والاجتماعى. انظر: **العقد الاجتماعى**.

عقد اجتماعى *Social Contract*

طُرح هذا المفهوم فى إطار النظريات السياسية **للوك وهوبز وروسو** وغيرهم، وإن تفاوتت سمات المفهوم تفاوتاً كبيراً من مفكر لآخر. ففى بعض الأحيان يصور هذا المفهوم كحدث تاريخى فعلى أو بوصفه حالة منشودة. وقد ارتبط هذا المفهوم بالنظريات **الفردية للدولة** نتيجة تنازل الأفراد للدولة طوعياً عن بعض الحقوق، أو عمليات صنع القرار، فى مقابل ما تمنحهم الدولة من أمان مادى أو تنظيم اجتماعى واقتصادى أفضل. وقد لقيت نظريات العقد الاجتماعى معارضة من جانب نظريات الصراع والطبقة وكذلك من جانب نظريات **دوركايم والوظيفية**.

عقد ثنائى *Dyadic Contract*

استخدم عالم الأنثروبولوجيا **فوستر** هذا المصطلح فى دراسته للفلاحين المكسيكيين فى قرية Tzintzuntzan (١٩٦١) وتعنى التعاقدات الثنائية علاقات تبادل يتم الدخول فيه طواعية للاتفاق على زراعة أرض معينة بين قرويين ذوى مكانة متساوية، ومع أشخاص من مكانة أعلى من أجل تحقيق الحد الأعلى من الأمان فى بيئة قلقة. وتتفق فكرة العقد الثنائى عموماً مع أشكال أخرى من العلاقات – مثل **التبادل** – فى أنه يكون من الضرورى فى هذه التعاقدات الثنائية ألا يتحقق التوازن مطلقاً فى عملية تبادل السلع والخدمات، فلابد أن يظل هناك طرف مدين، لأن توازن الحساب سينهى علاقة التبادل (انظر: **هبه – هدية**). ويلاحظ فوستر أن الإمكانيات الرسمية لنسق القرابة تتيح للفرد

رصيداً من الحلفاء أو الزملاء أكبر عدداً مما يحتاجه عند اختيار أشخاص معينين لإقامة علاقات تبادل معهم. ويقول فوستر "فالشخص يصوغ سلوكه الحقيقى بواسطة وسائل التعاقد الثنائى الذى ينفذ من خلال **التبادل**".

عقلية *Mentality*

انظر: **المادة التالية**.

العقلية البدائية *Primitive Mentality*

ترتبط الفكرة القائلة بأن العقلية البدائية تختلف اختلافاً نوعياً عن عقلية الشعوب "المتقدمة" أو "المتحضرة" باسم العالم الفرنسى **ليفى برول** Levy – Bruhl، الذى ذهب إلى أن العقلية البدائية تتصف بأنها قبل منطقية (سابقة على المنطق) وتخضع لسيطرة الإيمان بالقوى فوق الطبيعية التى من شأنها أن تشوه عمليات التفكير العقلى (١٩٢٣). وقد خلقت نظريات ليفى برول كثيراً من الجدل وردود فعل نقدية متباينة من جانب عدد كبير من الأنثروبولوجيين بدءاً من **دوركايم ومالينوفسكى**، وصولاً إلى **إيفانز بريتشارد وليفى شتراوس**. وإن كان قد وجد من بين الأنثروبولوجيين المعاصرين من يدافع عنه، الذين ذهبوا إلى أن الحجج التى ساقها ليفى برول ليست من الخطأ أو من السذاجة التى كثيراً ما يصورها بها مهاجموه. والحق أنه على حين نجد عالماً مثل ليفى شتراوس يرفض ثنائية ليفى برول عن التفكير المنطقى وقبل المنطقى، فإننا نجد عديداً من الأنثروبولوجيين الذين استبدلوها بثنائيات أخرى ليست أقل فساداً. وكما يوضح جودى (١٩٧٧) فإن كل تلك الثنائيات، سواء ثنائية ليفى برول أو التى اقترحها بعض الأنثروبولوجيين اللاحقين باعتبارها "متحررة من الأحكام القيمية" مثل ثنائية متوحش/ متمدين، وثنائية مغلق مفتوح، وثنائية قبل علمى/ علمى... إلخ تتعارض مع النظرة التطورية الآخذة بفكرة النمو والتى تتساءل عن كيفية تغير أنماط التفكير أو التبرير عبر الزمن. ويلاحظ أن ليفى شتراوس (١٩٦٦) لا يؤكد فى مؤلفاته على عنصر الاستمرار فحسب، لأنه يرى أن **التصنيف** يمثل عنصراً أساسياً فى كافة أنواع التفكير سواء كان هذا التفكير "متوحشاً" أو "متمديناً"، وبسبب التعقيد الفكرى الذى يميز التفكير فى كل الجماعات البشرية. ولكن شتراوس أكد كذلك سمة عدم الاستمرار على أساس نوع العلاقات بين التفكير، والعمل، والعالم. وهكذا نلمس فى التفكير "المتوحش" تراثاً علمياً يتسم بأنه "العلم الملموس" الذى يميز مرحلة العصر الحجرى الحديث فى مراحل التطور البشرى. بينما نلمس فى التفكير المتمدين تراثاً للعلم المجرد والوعى التاريخى (وليس الأسطورى).

ويؤكد جودى على **التغيرات** التى تحدث فى **الاتصال**، خاصة فى تطور معرفة القراءة والكتابة بوصفها عناصر حيوية فى إحداث كثير من التحولات التى تميز ثنائية التفكير "البدائى" و"المتقدم"، وتثير مسألة ما إذا كانت **معرفة القراءة والكتابة** فى ذاتها هى التى تغير الإدراك. وقد ركز كثير من الأنثروبولوجيين على تطور **الدين** والمعتقدات

الدينية كمؤشرات على العقلية أو عمليات التفكير، على الرغم من أن بعض هؤلاء العلماء يعجزون عن أن يدركوا أن التفكير السحرى والدينى موجود فى المجتمع الحديث إلى جانب تقدم العلوم والمعرفة العلمية. فالمقابلة بين **السحر** البدائى والدين من ناحية، والعلم الحديث من ناحية أخرى، كأسلوبين فى الإدراك قد تكون مقابلة مغلوطة، والأجدر بنا بدلاً من هذا أن نقابل بين العلم البدائى والعلم الحديث، وبين الدين البدائى والدين فى المجتمعات الحديثة، أو بين نمطى التفكير الدينى والعلمى فى كل ثقافة على حدة.

وقد وُجه هذا النقد إلى **الاتجاه التايلورى الحديث** الذى أسسه هورتون (١٩٦٧)، والذى ذهب إلى أن الدين الأفريقى ينطوى على نماذج تفسيرية ترتبط بأحداث تجرى فى العالم المشاهد القابل للملاحظة بطريقة تشبه فى جوهرها ما نعرفه عن العلم الغربى. وقد طبق هورتون فكرة كارل **بوبر** عن المجتمعات "المغلقة" و"المفتوحة" (١٩٦٦) تبعاً لوجود أو غياب الوعى بأنماط بديلة للتفكير، طبقها على المجتمعات البدائية والحديثة على أساس التناقض بين الدين البدائى والعلم الحديث. ولكننا يمكن أن نكتشف داخل كل مجتمع، أياً كان مستواه التكنولوجى، وجود النمطين المفتوح والمغلق فى إطار أنواع مختلفة من العمليات المعرفية أو الأطر المؤسسية والسيكولوجية المختلفة.

إن التساؤل عن التشابه أو الاختلاف الأساسى بين أنماط الإدراك فى الثقافات المتقدمة تكنولوجياً وتلك الأقل تقدماً تكنولوجياً لم يغلق بعد بحال من الأحوال، إذ مازالت هناك اختلافات أساسية فى الرأى بين الأنثروبولوجيين المختلفين والمدارس النظرية المختلفة. ولعل تلك الاختلافات فى الرأى ترتبط هى نفسها بمواقف إيديولوجية تتصل بالعلاقة التى يمكن أن تقوم بين الجماعات المسيطرة وجماعات الأقلية. فأولئك الذين يقولون بوجود اختلافات أساسية أو نوعية فى العقلية ربما يدعون ضمناً إلى سياسة "لحماية" أو "عزل" بعض جماعات الأقليات السلالية. على حين أن أولئك الذين يقولون بوجود أوجه شبه أساسية يمكن تفسير موقفهم بشكل عام بأنهم يدعون إلى سياسة "تكاملية". وهكذا نرى أن مسألة "العقلية البدائية" يجب ألا تدرس فقط من ناحية قيمتها العلمية أو النظرية، وإنما كذلك من ناحية تطبيقاتها العملية فى سياسة العلاقات بين السلالات.

علاقات الإنتاج

Relations of Production

ترى النظرية الماركسية أن **قوى الإنتاج المادية** وعلاقات الإنتاج الاجتماعية تشكل معاً **نمط الإنتاج**. ولأن قوى الإنتاج تتجه دائماً نحو التوسع والنمو فإنها تتجاوز علاقات الإنتاج الاجتماعية، مما يؤدى إلى خلق التوترات والتناقضات التى تبلغ ذروتها فى النهاية فى **الثورة**، أى فى تحطيم علاقات الإنتاج القديمة لصالح علاقات جديدة تلائم التطور الجديد فى قوى الإنتاج.

علاقات بين السلالات

Interethnic Relations

انظر: **الإثنية، السلالية**.

علاقات الدم Blood Relations

انظر: **رابطة الدم، قرابة الدم.**

العلاقات العرقية Race Relations

هى العلاقات التى تقوم بين أشخاص أو بين جماعات باعتبارهم ينتمون إلى فئات تعد من وجهة النظر الشعبية منتمية إلى **أعراق** مختلفة. وليس هناك تمييز واضح دائماً بين العلاقات العرقية والعلاقات **السلالية**، نظراً لأن الجماعات التى تعد منفصلة ومستقلة من الناحية العرقية، غالباً ما تتمتع كل منها بهوية سلالية (أو قد تنقسم داخلياً إلى أقليات سلالية متباينة)، وهو الأمر الذى يسبب الخلط بين العرقى والسلالى. ويعد بارك ومدرسة شيكاغو أصحاب أول إسهام بارز فى نظرية العلاقات العرقية فى العلوم الاجتماعية. فقد ذهب بارك إلى أن العلاقات العرقية هى ثمرة من ثمرات الوعى العرقى الذى تخلقه المنافسة بين جماعات سكانية تحاول الاستحواذ على نفس الموقع البيئى (١٩٥٠). وتميل مدرسة شيكاغو إلى النظر إلى الصراعات العرقية كمراحل فى عملية التكامل الذى يجب أن يحدث نتيجة الهجرات السكانية والاتصال بين الجماعات المهاجرة. وقد رفضت نظرية التدرج الطبقى الاجتماعى هذا الرأى، حيث رأت أن العرق لم يكن سوى تعبير عن **الطبقة** الاجتماعية أو امتداد لها، وأنه يجب تناوله فى التحليل كجانب من جوانب التدرج الطبقى الاجتماعى عموماً. وفى رأى أصحاب نظرية التدرج الطبقى أن تأكيد مدرسة شيكاغو على اتجاه الجماعات نحو التكامل من شأنه أن يحجب الطبيعة الأساسية للعلاقات العرقية، التى ليست فى الحقيقة ثمرة للمنافسة، ولكنها نتيجة من نتائج استغلال الأعراق الأوروبية للأعراق غير الأوروبية. انظر: **المجتمع التعددى.**

علاقات مستعرضة
Cross – Cutting Relationships

كثيراً ما كان مبدأ العلاقات أو الولاءات المستعرضة محل اهتمام فى التحليل الأنثروبولوجى، خاصة داخل التفسيرات **الوظيفية** للتنظيم الاجتماعى، كعامل يؤدى إلى التماسك الاجتماعى. ويعتقد أن الروابط المستعرضة (على سبيل المثال، **القرابة الثانوية** فى نظم البدنه، والروابط المشتركة للأصل العرقى أو الإقليمى التى تتقاطع مع حدود الطبقة فى المجتمعات متعددة الأعراق. وروابط القرابة التى تتقاطع مع التقسيمات السياسية، وهكذا) هذه الروابط تعمل لصالح زيادة التماسك الاجتماعى عموماً، لأنها تربط الجماعات والزمر المختلفة داخل نسق اجتماعى وثقافى واحد، وبهذا تمنع الانشقاق. ومع ذلك يجب ألا ننسى أن مثل تلك الروابط المستعرضة يمكن كذلك أن تخلق صراعات المصالح ومواقف الضغط والولاءات المتصارعة للفرد والجماعة. وهكذا فهى تخلق **الصراع** كما تحقق **التماسك.**

علاقات المزاح
Joking Relationships

تعد علاقات المزاح أو المزاح الذى يحدث

طابعاً طقسياً بين فئات معينة من الأشخاص، من العلاقات التي سجلتها التقارير الإثنوجرافية بكثرة، خاصة لدى الهنود الحمر في أمريكا الشمالية ولدى بعض الشعوب الأفريقية. وخضعت علاقات المزاح (التي تتحدد طبقاً لعلاقات **القرابة** أو **المصاهرة**، كما يمكن أن توجد أيضاً بين فئات وجماعات واسعة كعشائر بأكملها) لتفسيرات أنثروبولوجية متنوعة. حيث فسر **رادكليف براون** (١٩٤٠) علاقات المزاح بأنها معادل لعلاقات التحاشى، بمعنى أنها تعمل على المحافظة على مسافة بين الأشخاص الذين يمكن أن تقوم بينهم علاقات صراع محتملة. لذا فإن هذه العلاقات بناء على رؤية رادكليف براون، تعكس مزيجاً من الترابط وعدم الترابط الاجتماعي يكشف بدوره عن ملمح أساسى من ملامح البناء الاجتماعى. لكن بعض الأنثروبولوجيين ذهبوا إلى أن هذه العلاقات عبارة عن ترخيص طقوسى أو ألفة خاصة، ولا تعبر عن صراع محتمل، لذا وضعوا علاقات المزاح فى تعارض تام مع علاقات التحاشى. وأوضح جودى (١٩٧٧) أننا يجب أن نفرق بين علاقات المزاح غير المتماثلة والمتماثلة. فالأولى تتم بين أشخاص ذوى مرتبة أو مكانة مختلفة، ومن الممكن أن تأخذ شكلاً يقوم فيه شخص أرفع مكانة بمضايقة شخص أدنى منه، أو مشروعية أن يمزح الشخص الأدنى مع الأعلى منه. أما علاقات المزاح المتماثلة فتتم بين أشخاص متشابهين فى المكانة، وقد يكون بينهم – على خلاف ما يذهب رادكليف براون – علاقات متكافئة وحميمة. ويرى جودى أن علاقات المزاح و"الاشتراك فى المزاح" يجب أن تفهم داخل السياق الأوسع للوظائف الاجتماعية للمرح. وتتضمن هذه الوظائف الوظيفة التعبيرية وقيمتها التطهيرية، ووظائفها المرتبطة بالضبط الاجتماعى وإدارة **الصراع**. ومن المحتمل أن تؤدى علاقات المزاح وظائف مختلفة داخل السياقات الإثنوجرافية المتنوعة. لكن علينا أن نحدد الطابع الذى يميز هذه العلاقات فى مجتمع معين، والاختلافات الموجودة بين المناطق المختلفة. فقد تفضى هذه الاختلافات إلى إمكانية الصراع، أو إلى إمكانية التحالف القرابى.. وهكذا. انظر:**شعيرة (طقس)، التمرد الطقوسى**.

علاقة مصاهرة ***Affinity***

المقصود بالصهر (النسيب) ذلك الشخص الذى يرتبط بشخص آخر عن طريق رابطة **الزواج**. ويستخدم مصطلح **القرابة** أحياناً بشكل يتضمن العلاقات المتأسسة على رابطة الدم، كما يتضمن علاقات المصاهرة، فى نفس الوقت. وفى أحيان أخرى يضع الأنثروبولوجيون هاتين المقولتين بشكل متقابل لكى يميزوا بين العلاقات المتأسسة على رابطة الدم وتلك المتأسسة عن طريق الزواج. أما دراسات القرابة التى تنطلق من **نظرية البدنة** فإنها تولى اهتماماً قليلاً نسبياً لعلاقات المصاهرة، لأنها تنظر إلى رابطة الدم والانحدار القرابى بوصفهما يشكلان العمود الفقرى للنظام الاجتماعى. أما **نظرية التحالف** فتعطى أولوية لدراسة علاقات المصاهرة التى تربط بين الأفراد أو

الجماعات، والفئات التى تدخل فى علاقة مصاهرة وكذا العلاقات بينهم. وذلك فى شكل **مصطلحات قرابية**.

علامة *Sign*

تعرف العلامة فى نظرية علم اللغة وعلم العلامات بأنها علاقة بين دال ومدلول عليه وسياق أساسى معين. والأنواع المختلفة من هذه العلاقة بين الدال والمدلول عليه هى التى تحدد الأنماط المختلفة للعلامة، وهى: الدليل الإشارى (**المؤشر**)، والرمز الدال المعبر (**الأيقونية**) **والرمز** العام. فالعلاقة بين الدال والمدلول عليه فى حالة الدليل الإشارى غالباً ما تكون وجودية، وفى حالة الرمز المعبر تبدو علاقة تمثيلية أو تصويرية، بينما فى حالة الرمز العام إصطلاحية أو عرفية.

علم *Science*

إن الآراء عن العلاقة بين الأنثروبولوجيا والعلم أو المنهج العلمى، تهمنا بقدر ما تلقى الضوء على السمات المميزة والمشكلات الفلسفية والمنهجية التى يواجهها علم الأنثروبولوجيا. لهذا فإن نظرتنا للمكانة "العلمية" للأنثروبولوجيا تعتمد على نظرتنا لماهية العلم ذاته. فالبعض يرى أن العلم هو عملية الاكتشاف المضطرد للمزيد والمزيد من المعرفة بالواقع، بينما يعتبره آخرون هو عملية التشييد المضطردة لمنظومة من الأنماط والنماذج التفسيرية والتحليلية التى ليس من الضرورى أن يكون لها ارتباط بالحقائق الإمبيريقية. وبنفس الطريقة يرى بعض علماء الأنثروبولوجيا أن ميدان تخصصهم علمى لأنه معنى أساساً بمحاولة اكتشاف قوانين **التطور الاجتماعى**، أو قوانين التنظيم **البنائى** للحياة العقلية والثقافية. هذا فى الوقت الذى يؤكد فيه فريق ثالث على الطبيعة التأويلية وغير العلمية للتفسير الأنثروبولوجى. انظر مواد: **الإمبيريقية، الفلسفة السلالية، التأويل، اللغة والأنثروبولوجيا، السحر، العقلية البدائية. الدين، الفهم.**

علم الآثار والأنثروبولوجيا *Archaeology and Anthropology*

يمكن تقسيم علم الآثار إلى قسمين أساسيين: علم الآثار الكلاسيكى وعلم آثار ما قبل التاريخ. يهتم علم الآثار الكلاسيكى أساساً بدراسة الحضارات اليونانية والرومانية القديمة، بينما يتناول علم آثار ما قبل التاريخ مجالاً أوسع من الناحيتين الزمنية والجغرافية، نظراً لأنه يعيد تركيب أساليب حياة الشعوب فى كل أرجاء العالم منذ ظهور الإنسان وحتى حلول التاريخ المكتوب. ويعد علم آثار ما قبل التاريخ علماً اجتماعياً فى المقام الأول، ذلك لأن عالم الآثار لا يسعى لفهم البقايا الفيزيقية التى يدرسها فحسب. بقدر ما يسعى لفهم التراث الاجتماعى والثقافى الذى أنتج هذه البقايا. وبذلك يحاول عالم الآثار إعادة تركيب العمليات الاجتماعية التى تقود التغير فى المجتمع من حال إلى حال. ثمة روابط عديدة على المستوى النظرى والمنهجى بين علم آثار ما قبل التاريخ والدراسات الأنثروبولوجية.

وقد تضاعفت هذه الروابط فى العقود الثلاثة الماضية نظراً لما أسفرت عنه دراسة علماء آثار ما قبل التاريخ لموضوعات من

قبيل **الحضرية** وتكوّن **الدولة** من توظيف دقيق لنظرية العلم الاجتماعي. ولا يقتصر هذا "المنحى الجديد في علم الآثار" على وصف وتصنيف البقايا المادية في تتابعات زمنية وإقليمية، بل على العكس من ذلك، فإنه يتبنى رؤية شاملة لعملية تكيف المجتمعات السكانية مع بيئاتها في الماضي ولعملية التغير الاجتماعي الثقافي والنمو. وفي إطار هذا المنظور الجديد، سوف تلعب النظريات الإيكولوجية والديموجرافية بالإضافة إلى النظريات السوسيولوجية والأنثروبولوجية نفس الدور الهام الذي تقوم به التقنيات التقليدية في الحفر والتصنيف التي ننسبها لعالم الآثار بشكل عام.

وفي ذات الوقت، فإن التقنيات العلمية الجديدة في تأريخ البقايا الأثرية تمكّن عالم آثار ما قبل التاريخ من تحديد عمر مكتشفاته بأكبر قدر من الدقة (ربما تعد طريقة التأريخ بالكربون المشع من أشهر التقنيات الجديدة). كما أدت دراية عالم الآثار الواسعة بالنماذج الرياضية واستخدام الحاسب الآلي وتحليل النظم والتقنيات التحليلية المبتكرة إلى دعم مقدرته على استخلاص المعلومات مما في حوزته من بيانات محدودة. وعلى أية حال، فقد أصبح عالم الآثار الحديث أقدر من أسلافه القدامى على إعادة تشييد نظريات أكثر ثراءً ودقة عن أساليب الحياة في الماضي وتطوراتها.

علم الاجتماع *Sociology*

علم دراسة المجتمع. وقد صك **كونت** هذا المصطلح ثم تطور فيما بعد على يد **دوركايم** الذي ذهب إلى أن دراسة **الظواهر الاجتماعية** هي مناط الاهتمام الأساسي لهذا العلم، غير أن دوركايم لم يميز بين علم الاجتماع والأنثروبولوجيا. ولكن هذا التمييز ظهر أساساً في الدوائر العلمية في كل من بريطانيا والولايات المتحدة مع تطور العلمين، واعتماد كل منهما على مناهل نظرية ومنهجية وإمبيريقية متباينة. ويعتقد بصفة عامة أن علم الاجتماع يهتم بدراسة المجتمع الصناعي الحديث باستخدام مناهج التحليل والبحث الملائمة لدراسة الجماعات الكبيرة (مثل المسوح، والأساليب الإحصائية وغيرها). أما الأنثروبولوجيا فتهتم بدراسة المجتمعات والثقافات **البدائية** أو المحدودة النطاق أو **الشعبية**. وهي في دراساتها تلك تتبنى نظرة كلية وتستخدم المناهج الملائمة لدراسة الجماعات الصغيرة **كالملاحظة المشاركة**.

والملاحظ اليوم أن علمي الاجتماع والأنثروبولوجيا يتبادلان كماً كبيراً من الأفكار، وأن كلاً منهما أثرى مصادره النظرية والمنهجية بتلك التي يستخدمها الآخر. لذلك رفضت الأنثروبولوجيا التصنيف التقليدي لموضوعها على أن يقتصر على **دراسات المجتمع المحلي** أو دراسة الثقافة البدائية، ووجهت المزيد من اهتمامها لدراسة المشكلات التي كانت تعد في الماضي وقفاً على علم الاجتماع، وعلى أساليب التحليل الماكرو (الواسع النطاق) للعمليات الاجتماعية والتاريخية التي تؤثر على الوحدات الاجتماعية المحلية، ولقد برزت هذه التطورات بوضوح في مجال

الأنثروبولوجيا التطبيقية (التى غالباً ما يتعذر تمييزها عن علم الاجتماع) وكذلك فى مجالات تطبيق نظريات **التبعية والنظم العالمية** والتحليلات **الماركسية** لمشكلات **التنمية** وأبنية القوة فى مرحلتى **الاستعمار** والاستعمار الجديد.

علم الأصوات الكلامية ***Phonology***

دراسة أصوات الكلام. ومن هنا تشمل كلاً من **التحليل الفونيمى، وعلم الصوتيات.**

علم الأنساب، سلسلة النسب

Genealogy

عبارة عن تسجيل أو وصف علاقات **الانحدار القرابى**. وسلسلة النسب تكون أمراً عظيم الأهمية فى **البدنة** أو أنساق القرابة القائمة على علاقة الانحدار القرابى، حيث أن هذا التسلسل هو الذى يمثل أساس عضوية الفرد فى الجماعات القرابية. ونلاحظ أن درجة الأهمية التى تحظى بها سلاسل النسب تختلف من مجتمع لآخر تبعاً لنمط الانحدار القرابى به، ويتبدى الاختلاف فى العمق الزمنى لسلسلة النسب وفى درجة تفاصيلها. فهناك مجتمعات أكثر وعياً بتسلسل الأنساب من مجتمعات أخرى، بل إن هناك مجتمعات يوجد فيها متخصصون فى الأنساب يتمتعون بطبيعة الحال بمعرفة متخصصة بالأنساب بتفصيل أكثر من الناس العاديين. وقد درس العلماء احتمالات تلاعب الأفراد أو الجماعات بسلاسل النسب أو إعادة تشكيلها على نحو انتقائى (يتضمن حذفاً وإضافة) فى إطار نظرية البدنة والانحدار القرابى، وفُسرت بأنها تمثل انعكاساً للبناء القرابى والاجتماعى القائم حالياً وقت ذلك التلاعب.

علم الثقافة ***Culturology***

صاغ **وايت** White مصطلح علم الثقافة للإشارة إلى الدراسة العلمية للثقافة، ولكنه لم يحظ بانتشار واسع فى الاستخدام.

علم الجمال ***Aesthetics***

إن فكرة الجمال، التى تحدد مفاهيم الجميل والجذاب، تنهض بالطبع، على أساس ثقافى. كما أنها، وعلى نحو يشبه الأفكار المتعلقة بالفن، تختلف حسب السياقات الثقافية. وتنطوى الخبرة الجمالية على إحساس **(انفعال)** وإدراك: حيث حدد "دازفيدو D'azevedo (١٩٥٨) "التأثير الجمالى بوصفه "صدمة إدراك تحدث عند إدراكنا للتقابل بين خصائص الموضوع الجمالى وتفاعلاتها مع الخبرة الذاتية للفرد". إن الفن ذاته يعد مكوناً اجتماعياً من العناصر الجمالية. (انظر: **أنثروبولوجيا الفن**). وتحاول الأبحاث الأنثروبولوجية التى تهتم بعلم الجمال التوصل إلى المقولات والمبادئ الأصلية فى كل مجتمع. ويرى هذا الفرع من الأنثروبولوجيا أن هناك مبادئ شكلية تكتسب صفة العمومية داخل كل الأنظمة الجمالية: مثل مبدأ التناسق مثلاً، أو مبادئ التوازن والتناسب، وهكذا.

علم الحفريات ***Palaeontology***

وهو دراسة المخلفات والبقايا المتحجرة

فى باطن الأرض. ويعد علم الحفريات البشرية فرعاً من فروع **الأنثروبولوجيا الفيزيقية**، يهتم بدراسة البقايا البشرية، وبقايا الأنواع القريبة من الإنسان، وتقييمها وتحديد التاريخ الزمنى لها.

علم الدلالات *Semantics*

هو الفرع الذى يختص بدراسة المعانى فى إطار **علم اللغة**. أما فى الأنثروبولوجيا فقد حظى علم الدلالات باهتمام رئيسى فى المجالات التى تأثرت بالنظرية اللغوية، وتشمل **الأنثروبولوجيا المعرفية والبنيوية**.

علم الدلالات الإثنوجرافى
Ethnographic Semantics

انظر: **الأنثروبولوجيا المعرفية، التحليل الشكلى**.

علم الدلالات السلالى
Ethno Semantics

ويسمى أيضاً علم الدلالات الإثنوجرافى، ويطلق على ميدان دراسة الأنظمة الشعبية أو المحلية للمعانى **والتصنيفات** من منظور **الأنثروبولوجيا المعرفية** أو "الإثنوجرافيا الجديدة". ولقد تأثر علم الدلالات السلالى فى تطوره بكل من اللغويات البنيوية وعلم النفس المعرفى، بهدف تحليل وتفسير أنماط تفكير الشعوب فى مختلف الثقافات. ويمثل الوصف الدقيق وتسجيل كل من أنظمة الاتصال والتقسيم، ونظم **التصنيف**، أحد الاهتمامات الرئيسية لعلم الدلالات السلالى. ويهتم هذا العلم أيضاً بعرض المعرفة بشكل تصنيفى، ودلالات طرق التصنيف الشعبية، وكذلك أنماط اتخاذ القرارات المحلية أو الوطنية، أو دراسة التخطيط المعرفى المستخدم.

علم السلوك المقارن *Ethology*

إن جوهر هذا الميدان من ميادين الدراسة الذى كان من رواده كونراد لورنز K.Lorenz (١٩٦٦)، ونيكولاس تنبرجن N.Tinbergen (١٩٧٢)، هو فكرة أن نظرية التطور يمكن أن تستخدم كنموذج لتحليل كل أنواع الحياة، بما فيها حياة الإنسان وسلوكه. وقد ركزت البحوث الأولى فى هذا الميدان على تحديد السلوكيات الغريزية والقابلة للتكيف، بما فى ذلك أنماط التعليم الذى تحكمه الغرائز عند الحيوان. وقد لعبت دراسات علم السلوك المقارن دوراً هاماً فى استثارة عدد كبير من الكتابات التى لاقت رواجاً شعبياً والتى تناولت أهمية السلوكيات الغريزية والمتكيفة، بالنسبة لتشكيل الثقافة والشخصية الإنسانية. كما حفزت إلى إجراء عدد من الدراسات الجادة والحذرة فى مجالات **البيولوجيا الاجتماعية والأنثروبولوجيا الفيزيقية**.

علم الصوتيات *Phonetics*

هو دراسة أنماط الصوت فى الكلام البشرى. ويحاول التحليل الصوتى قياس ووصف كل الأصوات التى يحدثها المتكلمون وتمثيلها رمزياً. وهو يختلف عن **التحليل الفونيمى** الذى يمثل دراسة للأصوات المؤثرة ذات الدلالة. انظر: **مرجعية المبحوث ومرجعية الباحث**.

علم العقاقير السلالى
Ethnopharmacology

هو تصنيف واستخدام الأعشاب الطبية فى الثقافة المحلية أو الشعبية، بما فى ذلك عناصر من علم **النبات السلالى، والطب السلالى**.

علم الفقه ***Jurisprudence***

انظر: **الأنثروبولوجيا القانونية**.

علم الفولكلور ***Folklore***

كان يستخدم فى الأصل بمعنى دراسة جوانب الثقافة القروية الريفية، ثم وسع مدلوله بحيث أصبح يشير إلى ثقافات وثقافات فرعية أخرى. وتشمل بحوث علم الفولكلور دراسة المعرفة التقليدية، والعادات الاجتماعية، والتراث الشفاهى والفنى لأى مجتمع (أو قطاع من مجتمع) يتسم ببعض العوامل التى تجمع بين أفراده، مثل حرفة مشتركة أو هوية سلالية واحدة. ولذلك يمكن أن نتكلم عن فولكلور جماعة حرفية معينة، أو جماعة دينية، أو نظام معين ... وهكذا.

وجوهر الفولكلور هو طبيعته التلقائية أو العضوية، أى أنه ثمرة خبرات وتفسيرات خبرة أشخاص يجمع بينهم تفاعل اجتماعى. ولذلك كثيراً ما يكون هذا التراث فى صراع مع المعلومات أو القيم أو المعرفة التى تنقلها وتنشرها المؤسسات التعليمية الرسمية أو تلك المستمدة من ثقافة الصفوة المتعلمة السائدة. ويلاحظ أن التطورات الإيجابية الحديثة فى تحليل **الأسطورة**، وفى ميادين: **علم اللغة** والأنثروبولوجيا **والإثنوميثودولوجيا** قدمت إسهامات مهمة فى ميدان علم الفولكلور باعتباره دراسة لإبداع أنساق التفسير والتعبير عن الواقع: الشعبية أو "البديلة". ويلاحظ أن بعض عناصر الفولكلور كثيراً ما ترتفع إلى حيث يجرى تضمينها فى التراث المتعلم المسيطر، حيث يمكن أن تكون منبعاً للتجديد الفنى والاجتماعى على السواء(*).

انظر: **الإثنية، الأدب الشفاهى، التراث الشفاهى**.

علم القياس التشريحى
Anthropometry

يشير هذا المصطلح، فى **الأنثروبولوجيا**

(*) هناك آراء أخرى عرفها علم الفولكلور ترى أن حركة عناصر التراث الشعبى تتجه من أعلى إلى أسفل داخل الكيان الاجتماعى، وهى الظاهرة المعروفة فى التراث الأوروبى بنزول التراث من الطبقة المثقفة أو الصفوة إلى الطبقة الأم أو الطبقة الدنيا للشعب. وهانز ناومان هو أبرز من روج لهذه الفكرة وقدم لها صياغات دقيقة. وقد أثبتنا فى كتابنا علم الفولكلور شواهدعديدة على صحة هذه الفرضية من التراث الشعبى المصرى. غير أن كثيراً من علماء الفولكلور قد رفضوا المبالغة فى هذا الادعاء، واعتبار كل تراث الطبقات الأدنى تراثاً "نازلاً" من الطبقات الأعلى. وقد أصبح من الواضح الآن أن الثقافة الشعبية تتميز هى الأخرى بطبيعة تلقائية وأن لديها قدرات إبداعية. فاتجه الرأى إلى القول بوجود التأثيرات المتبادلة بين المستويات المختلفة، وأن هذه التأثيرات تتم فى عملية إخصاب وتلاحم متبادل ومستمر، وأن التيارات المترددة تتقاطع أفقياً ورأسياً. بل إننا نجد فولفرام يتحدث عن "التراث البدائى الصاعد". والخلاصة أن هناك عمليتين متساويتين، وقد يحدث أن تسيطر إحداهما على الأخرى. ولكن هذا يتوقف على الظروف والملابسات، ولا يجوز أن نعتبره خاصية ثابتة. انظر عن علم الفولكلور باللغة العربية: =

الطبيعية، إلى قياس الأنماط الفيزيقية فى التجمعات السكانية المختلفة.

علم الكونيات (كوزمولوجيا)

Cosmology

هى نظرية أو مجموعة معتقدات تتعلق بطبيعة العالم أو الكون. وقد تتضمن تلك المعتقدات مسلمات عن بناء وتنظيم وعمل العوالم فوق الطبيعية، والطبيعية، والاجتماعية. ويمكن أن يجد الإثنوجرافى فى بعض المجتمعات أنساقاً كونية متماسكة ومعقدة، بينما يمكن أن تكون فى أنساق أخرى غير متماسكة أو متناقضة أو شديدة القصور. انظر: **الدين، الأسطورة، المعتقد.**

علم اللغة والأنثروبولوجيا

Linguistics and Anthropology

العلاقة بين علم اللغة والأنثروبولوجيا كانت دائماً علاقة وثيقة، رغم تغير صورة تلك العلاقة بينهما تغيراً ملحوظاً عبر الزمن. فقد ارتبطت الأنثروبولوجيا في القرن التاسع عشر والقرن العشرين ارتباطاً وثيقاً بعلم اللغة المقارن، حيث عنيت بدراسة اللغات الغريبة أو الدخيلة وحاولت تتبع علاقات التشابه والقربى بين اللغات وتطوراتها التاريخية والعائلات اللغوية. ونظراً للثورة التى حدثت فى الدراسات اللغوية نتيجة تطور نظريتى التوليدية والتحولية (انظر: **اللغويات التحويلية**)، أخذت العلاقة بين علم اللغة والأنثروبولوجيا بُعداً جديداً. ففى علم اللغة الجديد اتجه التركيز الإمبيريقى إلى دراسة اللغات الأوروبية بدلاً من اللغات غير الأوروبية. ولكن علاقة ذلك بالأنثروبولوجيا أخذت شكل التأثير النظرى والتصورى، حيث تم تبنى النماذج اللغوية كلية كنماذج لدراسة السلوك الاجتماعى والثقافى، وخاصة فى ميدانى **الأنثروبولوجيا البنيوية والمعرفية.**

وتبنى النماذج اللغوية فى تفسير وتحليل النظم الاجتماعية الثقافية يثير بطبيعة الحال صعوبات فلسفية ومنهجية. فقد تساءل بعض الأنثروبولوجيين عما إذا كان من المفروض أن ننظر إلى اللغة كنموذج رئيسى يعتمد عليه فى تحديد بنية **التصنيف** أو الفكر من ناحية، ومن ناحية ثانية ما إذا كان من الدقة أن ننظر إلى الثقافة والتنظيم الاجتماعى كأنظمة **اتصال**، بحيث يمكن تحليلها بنفس الطريقة التى يتم بها تحليل بنود اللغة. وهكذا فإن النظريات المستمدة من الدراسات اللغوية مثل "البنيوية" وكذلك بعض الاتجاهات داخل الأنثروبولوجيا المعرفية واجهت نقداً باعتبارها "مثالية" من ناحية، وعلى أساس أنها ركزت على الظاهرة العقلية والاتصالية إلى حد تجاهلها الظروف المادية والتطورات التاريخية فى المجتمع، من ناحية أخرى.

---

* ١- أحمد مرسى، مقدمة فى الفولكلور، ١٩٩٥. ٢- نبيلة إبراهيم، أشكال التعبير فى الأدب الشعبى، ١٩٧٥. ٣- رشدى صالح، الأدب الشعبى، ١٩٥٩. ٤- رشدى صالح، فنون الأدب الشعبى، جزءان، ١٩٥٩. ٥- جيمس فريزر، الفولكلور فى العهد القديم (مترجم)، ١٩٨٠. ٦- علياء شكرى التراث الشعبى المصرى فى المكتبة الأوروبية، ١٩٩٠. ٧- محمد الجوهرى، علم الفولكلور، جزءان، ١٩٩٢. ٨- محمد الجوهرى وآخرون، دراسات فى الفولكلور، ١٩٩٨. (المحرر)

ووراء هذا التباين فى وجهة النظر هناك اختلاف جذرى أكثر عمقاً يتعلق بنظرتها لطبيعة الحقيقة الاجتماعية، والتى يراها بعض الأنثروبولوجيين كنتاج لظروف مادية أو موضوعية (انظر: **الإيكولوجيا الثقافية والأنثروبولوجيا الماركسية**) فى حين يراها الآخرون كبناء **رمزى** أو تصورى. وربما كان أكثر الاتجاهات الأنثروبولوجية خصوبة هو ذلك الذى يرى أن المجتمع والثقافة هما فى الحقيقة نتاج هذين الشيئين معاً: الحقيقة المادية والبناء التصورى، ودراسة التداخل بين هذين البعدين.

ولقد ابتعد علم اللغة الحديث **واللغويات الاجتماعية** حالياً عن التركيز فقط على النماذج الشكلية أو الصورية واتجهت إلى دراسة الاستخدام الاجتماعى للغة (انظر: **الأثر الأدائى للكلام**). وقد توازى مع هذه التطورات تلك التطورات التى حدثت فى الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع والتى تمثلت فى **الإثنوميثودولوجيا** وإثنوجرافيا التحدث.

علم الموسيقى السلالى (المقارن)

Ethnomusicology

الدراسة الثقافية المقارنة للأنساق الموسيقية فى البيئات غير الغربية، وللعلاقة بين الموسيقى والعوامل الثقافية أو الاجتماعية. وتشمل الدراسات المبكرة للموسيقى غير الغربية دراسة بيكر لموسيقى سنكا (١٨٨٢)، وهى الدراسة التى استخدمت الأساليب أو التقنيات الغربية لعلم الموسيقى المقارن وأمدتنا ببعض البيانات الثقافية، بالإضافة إلى تسجيل الموسيقى الوطنية. ومن الدراسات المبكرة أيضاً محاولات ساكس Sachs وضع بعض المعلومات الموسيقية فى تسلسل تطورى (١٩٦٢).

كما استخدم أصحاب نظريتى **الانتشارية والدوائر الثقافية** المعلومات الموسيقية لتدعيم فروضهم. وقد أثر **بواس** على تلاميذه بتشجيعهم على تسجيل المعلومات الموسيقية والفنية الأخرى، كمصدر للمعلومات الثقافية. إلى جانب استكشافه العلاقة بين الظواهر الموسيقية والثقافية. وسيراً على نهج بواس قام **هيرسكوفيتس** بدراسة العلاقة بين الموسيقى والثقافة فى بعض مجتمعات العالم الجديد وأفريقيا. وقد أوضحت الدراسات التى أعقبت ذلك للموسيقى الأفريقية والأفروأمريكية الطابع الشديد المحافظة لأشكال موسيقية معينة، التى لا تتغير حتى فى حالة انتقالها إلى بيئات جديدة تماماً.

حاول **آلان لوماكس**، الذى درس الرقص من منظور ثقافى مقارن، أن يحدد "المناطق الموسيقية" على مستوى العالم تحديداً دقيقاً. (انظر: **المناطق الثقافية**)، كما حاول أن يضع نظاماً للتدوين الموسيقى يمكن أن يصلح لكل الثقافات، الذى عرفه باسم **القياس المقطعى** فى الموسيقى (١٩٧٧). كما ربط بين التعبير الموسيقى والنمط الثقافى بوجه عام، وكذلك درجة التدرج الطبقى الاجتماعى، التى يعتقد أن هناك علاقة متبادلة بينها وبين درجة تعقيد النظم الموسيقى. وقد تأثرت الاتجاهات الحديثة فى علم الموسيقى السلالى تأثراً كبيراً بالنماذج والطرق اللغوية، حيث استخدمت بعض

نماذج اللغويات البنيوية من أجل فهم الأشكال الموسيقية فى بيئات ثقافية معينة.

وقد انتهى ماكليود Mcleod فى عرضه **لميدان علم الموسيقى السلالى** (١٩٧٤) إلى أن الموسيقى بوجه عام نظام صوتى فائق التنظيم كثير الإطناب يرتبط دائماً **بالشعائر** ويتسم بأنه شديد التأثر بالسياق. ويدعو ماكليود إلى الدراسة المتأنية ولظاهرة الاستعارة والمحافظة فى الموسيقى. إن الموسيقى تستجيب للتغير الثقافى، ومن الممكن فى بعض الأحيان أن تعبر عن الصراع وعدم الرضا وعدم الاستقرار، ولكنها فى الوقت نفسه تستعار من ثقافة إلى ثقافة وتحافظ على شكلها. وتتراوح وظائف الموسيقى واستخداماتها بين الشعائر والترويح وتشتمل على التعبير عن تضامن الجماعة أو الإبداع الشخصى، وكذلك التعبير عن القلق، أو الاحتجاج أو الصراع.

علم النبات من المنظور السلالى

Ethnobotany

ويمثل هذا العلم جزءاً من **علم السلالات** أو علم **تصنيف السلالات**، والذى يدرس طريقة تصنيف جماعة بشرية معينة للموارد النباتية الموجودة فى بيئتها. وتوضح هذه الدراسات – كالتى أجراها "برنت برلين" B.Berlin. فى المكسيك، وبيرو – الطبيعة العلمية المعقدة للتصنيفات النباتية التى وضعها السكان الأصليون. ففى الغابات المطيرة فى حوض الأمازون، يوجد لدى الشعوب المحلية تصنيفات نباتية أكثر تفصيلاً من تصنيفات العلوم الغربية الحديثة، حيث تميز بين عدة أنواع مختلفة، فى حين أن التصنيف الغربى الحالى يتعرف على تصنيف واحد فقط، ويشمل هذا المجال بمعناه الواسع دراسة استخدامات النباتات وأهمية التصنيفات النباتية فى النظم الكونية (الكوزمولوجية) والأساطيرية.

علمانى (غير مقدس) ***Profance***

ترى نظريات **دوركايم** فى **الدين** والبناء الاجتماعى أن هناك ثنائية أساسية تضم مجالين أو حالتين رئيسيتين هما: **المقدس** والعلمانى. فالعلمانى أو العادى ينفصل عن المقدس ويتحدد من خلال مجموعة من **الشعائر** الخاصة والسمات والمرعيات **الرمزية**.

العماد ***Baptism***

انظر: **الكومبادرازجو، القرابة الشعائرية**.

العمارة والأنثروبولوجيا

Architecture and Anthropology

قليلة تلك المحاولات التى بذلت لاكتشاف العلاقة بين فن العمارة والأنثروبولوجيا برغم أهمية ذلك الميدان الكبير بالنسبة لعالم الأنثروبولوجيا. وهو وضع يشبه إلى حد كبير محاولة خلق مجال مشترك بين الإيديولوجيا والتكنولوجيا. فالبيوت التى شيدها الإنسان وطريقة ترتيب تجمعاته السكنية تعكس قيود البيئة وما تفرضه من ضرورات، وتعكس نمط معيشة الإنسان، وتصوره عن الفرد والأسرة والحياة الاجتماعية. وكما يعكس التصميم المعمارى

التوقع العام لطبيعة البيئة وطريقة استخدام الإنسان للموارد، فإنه يتدخل كذلك فى تشكيلها والتأثير عليها، ويمكن للتصميم المعمارى أن يعبر عن العقائد أو الأفكار السياسية فى شكل عام ودائم إلى حد ما. صحيح أن البيوت والمجتمعات المحلية عند الشعوب ذات التطور التكنولوجى المحدود ذات عمر أقصر من نظيراتها فى المدن الحديثة، إلا أنه بإمكاننا فى هذه الحالة الكشف عن التفاعل الدينامى بين العناصر المادية والبيئية والنماذج المثالية التى كونها الإنسان حول الأسرة والحياة الاجتماعية. وقد لا يوجد التصميم المعمارى فى المجتمعات التقليدية بشكل واضح الاستقلال والتميز، حيث أن شكل وتصميم المبنى أو المنزل يظهر وتتضح معالمه مع اكتمال عمليات التشييد. بل إن المنشآت التى شيدت على نحو مرتجل تعكس نماذج مقننة ثقافياً لتوزيع سكانها ومستخدميها وللأنشطة التى يمارسونها بالإضافة إلى ما تتميز به هذه المنشآت من طابع رمزى، يعبر فى كثير من الأحوال عن علاقة المنزل بإنسان معين أو بدنة معينة أو ما شابه ذلك. وهكذا يكتسب توجه المبنى ووضعه، والعلاقات الداخلية بين أجزائه دلالة رمزية. ومن ثم تعكس المبادئ الثقافية للعمارة Ethnoar-tchitectural أهم المفاهيم والعلاقات الاجتماعية والثقافية.

العمل Labour

هى العملية التى تنظم الأنشطة التى تهدف إلى دعم المجتمعات الإنسانية. ولا تقتصر عملية العمل على استخدام الطاقة الإنسانية بشكل هادف فقط، بل تتضمن، أيضاً استخدام **وسائل الإنتاج** والعلاقات الاجتماعية للإنتاج. وتنظيم عمليات **توزيع** واستهلاك نتاج العمل. وتتسم المجتمعات التى يوجد بها **تقسيم عمل** متقدم، بوجود **سوق** عمل. وقد حقق هذا السوق أعلى مستويات التطور داخل **الرأسمالية**، حيث يتم النظر إلى العمل بوصفه **سلعة**، تخضع لعملية البيع والشراء فى السوق المفتوح. ولم يكن هذا السوق موجوداً أو منظماً داخل المجتمعات قبل الرأسمالية، حيث كان العمل، داخل هذه المجتمعات، يرتبط بالعلاقات القرابية والاجتماعية، أو بالولاءات الإقليمية أو القرابية أو الشخصية.

العملية الإبداعية Creativity

القدرة على تشكيل أنماط أو بناءات جديدة، لأداء أفعال جديدة، ولحل مشكلات جديدة.. يستخدم المصطلح فى علم اللغة لوصف قدرة الفرد ليس فقط على تكرار تعبيرات محددة سمع عنها، وإنما كذلك قدرته على خلق عدد احتمالى لا نهائى من التعبيرات الجديدة مستخدماً الأبنية اللغوية التى يجيدها. أما الإبداع الثقافى فهو قدرة الجماعة ككل على إثراء مخزونها الثقافى **بالتجديدات**. وعلى مستوى السلوك الفردى، تتضح العملية الإبداعية دائماً فى قدرة الفرد على التكيف مع الظروف الشخصية والاجتماعية المتغيرة، وعلى خلق أنماط جديدة من السلوك مناسبة لذلك، وكذلك فى المجالات التى تعدها الثقافة متنفساً ملائماً

للإبداع من النوع المقصود أو الفني. ولقد لعبت ظاهرة الإبداع الإنسانى دوراً هاماً فى تطور الجنس البشرى: فالسلوك الإبداعى مثل **اللعب**، يمكن البشر من التكيف بشكل أفضل مع أنواع شتى من البيئات، كما أتاح لهم تطوير وإحكام تراثهم الثقافى وجعله أكثر تعقيداً. إن الإبداع الإنسانى يكمن فى جذور الظاهرة العالمية **للتغير فى** الثقافة والمجتمع.

العملية الأساسية *Primary Process*

العملية الأساسية فى نظرية **التحليل النفسى** شكل من أشكال التفكير المميز للأطفال، ولحالة الحلم، وحالات المرض العقلى أو **حالات الوعى المتغيرة** لدى البالغين. وتفكير العملية الأساسية يخضع لسيطرة **الهو أو الهى** ID، ولا يستطيع تمييز الوهم من الحقيقة.

العنف *Violence*

انظر: الصراع، الأنثروبولوجيا القانونية، الحرب.

العين الشريرة (الحسد) *Evil Eye*

مفهوم شعبى واسع الانتشار، بوجود تأثير ضار ينبثق لا إرادياً من أشخاص معينين. ففى أمريكا اللاتينية، على سبيل المثال، يعتقد الناس أن الحسد، هو فى الأساس نتيجة لشعور مكتوم بالحسد أو الغيرة، ويؤثر بصفة خاصة على الأطفال الصغار، ويسبب لهم المرض. وفى ظروف معينة يفسر الإعجاب بالوليد أو الطفل، (خاصة إذا كان من يبدى الإعجاب لا أطفال له)، على أنه فعل عدوانى أو مؤذ، نظراً لأنه يحمل فى طياته الغيرة، ومن ثم احتمال حدوث الحسد[*].

(*) انظر حول الموضوع، محمد الجوهرى، علم الفولكلور، المجلد الثانى، دراسة المعتقدات الشعبية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، طبعات متعددة. (المحرر)

غ

الغجر ***Gypsies***

جماعات رحالة أو شبه رحالة تنتشر في جميع أرجاء العالم. والمصطلح مشتق من الكلمة الإنجليزية Egyptians= المصريون. واللغة الرومانية التي يتكلمها الغجر ترجع إلى أصل هندي. وقد أثار الغجر ونمط معيشتهم اهتمام الإثنوجرافيين بقدر محدود، وخاصة عمليات العزل، والانعزال التي تبقيهم على هامش المجتمع الكبير، والنظام الرمزي للعلاقات بين جماعات الغجر وغير الغجر، في ضوء السمات النمطية الاجتماعية والأخلاقية وفوق الطبيعية(*).

غريزة ***Instinct***

أنماط السلوك التي لا تكتسب عن طريق التعلم، لكنها مبرمجة أو مشفرة جينياً داخل كافة الأفراد الذين ينتمون إلى نوع معين من الكائنات. يترتب على ذلك أن أشكال السلوك النمطي تتبدى لدى أي عضو، ينتمي إلى هذا النوع، بشرط وجود المنبهات الملائمة. ويعد مفهوم الغريزة أقل استعمالاً داخل العلوم الحديثة في الوقت الحالي، مقارنة بالفترات السابقة، حيث أوضح البحث العلمي أنه في الكثير من الحالات يعد نوعاً من التبسيط المخل، لطبيعة العملية المعقدة للتفاعل بين البرمجة الجينية، والبيئية، والسلوك المتعلم. لذا نرى غالبية دارسي السلوك الإنساني المعاصرين يحجمون عن استخدام هذا المفهوم على البشر بالذات. وقد حاول **علم السلوك المقارن** توضيح كيف أن أغلب أشكال السلوك الذي كان يعتقد أنه غريزي عند الحيوانات هي في الحقيقة سلوكيات قابلة للتعديل عن طريق التعلم إلى حد ما، وطوروا مفهوم "الإيثوجرام Ethogram" (النمط السيكوبيولوجي الذي يميز كل نوع من الكائنات) كما أوضحوا أن مفهوم السلوك المميز لأنواع الكائنات يعد أكثر قبولاً من مفهوم الغريزة.

غير متمايز ***Undifferentiated***

مصطلح يستخدم أحياناً كمرادف للقرابة **الثنائية** أو الانتساب الثنائي.

غير متوافق ***Disharmonic***

انظر: **متوافق/ غير متوافق**.

(*) يعد المرحوم الدكتور نبيل صبحي حنا من رواد الدراسة الأنثروبولوجية المصرية للغجر المصريين، وقد أعد رسالته للدكتوراه عن الغجر: نبيل صبحي حنا، جماعات الغجر في مصر، دراسة أنثروبولوجية في الشخصية الغجرية والتكامل الاجتماعي، رسالة دكتوراه، إشراف محمد الجوهري، قسم الاجتماع بكلية الآداب، جامعة القاهرة، ١٩٧٩. وانظر أيضاً لنفس المؤلف، البناء الاجتماعي والثقافي في مجتمع الغجر. دراسة أنثروبولوجية، الطبعة الأولى، القاهرة، دار المعارف، ١٩٨٣. ولنفس المؤلف، جماعات الغجر، مع إشارة إلى الغجر في مصر والبلاد العربية، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الأولى، ١٩٨٠. (المحرر)

ف

فئات عمرية *Age – Groups*

مصطلح عام يحتوى على **مراتب العمر وطبقات العمر**.

الفائض *Surplus*

يرتبط مفهوم الفائض فى علم الاقتصاد وفى **الأنثروبولوجيا الاقتصادية** بمفهوم **الكفاف**، حيث أن الفائض يعرف عموماً بأنه ذلك الإنتاج الذى يزيد عن الاحتياجات المعاشية الملحة. ومفهوم الفائض، شأنه شأن مفهوم الكفاف، يثير مشكلات نظرية ملحة، وذلك بسبب الطبيعة النسبية لتعريف الاحتياجات المعاشية. وكثيراً ما قيل إن الإنتاج الفائض يمثل أحد الأسباب الأولية **للتدرج الطبقى الاجتماعى، وللتحضر**، وظهور الطبقات الاجتماعية، وظهور **الدولة والحضارة**. إلا أن هناك نفر من الكتّاب الذين أشاروا إلى بعض أوجه القصور فى هذه الصياغة للمفهوم، على أساس أنه ليس الفائض هو الذى يخلق التدرج الطبقى، بل إن التدرج الطبقى هو الذى يتيح فرصة **تحقيق الفائض** عن طريق **تنشيط الإمكانية القادرة على تحقيق فائض فى نظم الإنتاج القائمة. وينبغى أن نلتفت إلى** أن مفهوم الفائض يمكن أن يقودنا إلى الاعتقاد بأن المنتج "لا يحتاج" ما يقايض به مع الآخرين أو يقدمه لهم تعبيراً عن التقدير. فمثل هذا الاعتقاد يخفى الطبيعة الإلزامية أو القهرية لبعض نظم التوزيع والتسويق التى تستحوذ من المنتج على سلع لا تمثل فائضاً عن احتياجاته، ومن شأن الاستخدام غير الدقيق لمصطلح "الإنتاج الفائض" و"الاقتصاد المعاشى" أن يجعلنا نخفق فى تحليل آليات السيطرة والخضوع فى المجالات السياسية والاجتماعية والاقتصادية، وهى آليات تتسم بالتعقيد البالغ وتستهدف جعل المنتجين الفلاحين أو الهامشيين يدخلون فى علاقة تبادل غير متكافئ مع نسق اقتصادى مسيطر ذى طبيعة إقليمية أو قومية عالمية.

أما فى النظرية الاجتماعية الماركسية فيرتبط استخدام مصطلح الفائض بمفهوم ماركس عن فائض القيمة، الذى يمثل قيمة العمل الذى يتم الاستحواذ عليه من العامل بمقدار يزيد عن القدر اللازم لإعادة إنتاج قوة العمل نفسها (أى الأجور). وتستولى على فائض القيمة هذه الطبقة التى تملك وسائل الإنتاج أو تتحكم فيها.

الفاشية *Fascism*

كثيراً ما يستخدم هذا المصطلح بمعنى عام للإشارة إلى الحركات أو الاتجاهات السياسية اليمينية المتطرفة. وهو يشير بمعنى أكثر تحديداً إلى حركات سياسية معينة عرفها تاريخ كل من إيطاليا وألمانيا، وما تفرع عنها وانتمى إليها من حركات سياسية. والكلمة مشتقة من جذر لاتينى، يعنى حزمة العصى، كان رمزاً لسلطة الحكام فى روما القديمة، ولأول حزب فاشى أسسه موسولينى

فى إيطاليا. ثم وسع المصطلح ليطلق على ألمانيا النازية وأسبانيا إبان حكم هتلر، مع أنه يجب أن ندرك أن التحليل التاريخى قد أوضح بجلاء أن هناك فروقاً كبيرة بين نظم الحكم فى تلك الحالات الثلاث. ولكننا نستطيع القول بصفة عامة أن السمات الأساسية المشتركة بين جميع النظم الفاشية هى مناوءتها لتنظيمات الطبقة العاملة، وللأحزاب الشيوعية أو الاشتراكية، مع تبنى إيديولوجيات قومية أو عنصرية، وتقديس للزعامة التى تتمحور حول شخصية رئيسية، والميل إلى استخدام العنف فى شكليه الشرعى / العسكرى، وغير الشرعى أى الجماهيرى الغوغائى. وقد ركزت التحليلات السيكولوجية والنفسية الاجتماعية للفاشية على جاذبيتها لقطاعات المجتمع المغتربة أو الهامشية، ولأنماط الشخصيات التسلطية. أما التحليلات التاريخية فقد قدمت عدداً من الفروض بشأن العلاقة بين الحركات الفاشية وبعض الظروف والقوى التاريخية المعينة. ويلاحظ أن الحركات السياسية ذات النمط الفاشى موجودة فى معظم الدول المعاصرة، وإن اختلفت درجة بروزها وسطوتها. وقد تظهر فى بعض الأحيان كأحزاب حكومية، وترتبط ظروف صعودها إلى الحكم ببعض العوامل الداخلية مثل: تفكك الأحزاب السياسية الأخرى، وانهيار **الإجماع** الاجتماعى، والأزمات الاقتصادية، ونمو قطاع هامشى أو غاضب من المجتمع بسبب الهجرة أو انعدام الفرص الاقتصادية. وقد تتأثر الحركات الفاشية تأثراً حاسماً بالحصول على دعم خارجى يقدم للأحزاب أو الحكومات اليمينية المتطرفة. وقد اتجهت الولايات المتحدة، على سبيل المثال، فى الماضى إلى مساعدة الحكومات اليمينية والفاشية الجديدة فى بلاد العالم الثالث، وهى السياسة التى تبررها بأن تلك الحكومات تحارب انتشار الشيوعية. كما أن تلك الحكومات عقدت اتفاقية اقتصادية وعسكرية تنطوى على مزايا للولايات المتحدة وللطغمة الحاكمة، وإن تكن ضارة بمصالح الغالبية العظمى من الشعب. انظر مواد: **الإمبريالية، التنمية، التبعية، الرأسمالية.**

الفاعل *Actor*

مصطلح أصبح يستخدم بشكل متزايد فى الأنثروبولوجيا الحديثة سواء فى مجال **نظرية الفعل**، حيث تعد فكرة الفاعل أو صانع القرار فكرة أساسية، أو فى ميدان الدراسة الحديثة **للدور**. وتعد فكرة الفاعل مهمة داخل هذا المجال على أساس أنها تفترض وجود المسافة القائمة بين الدور والشخص الذى يؤدى هذا الدور. فالأدوار لا يتم قبولها أو تعلمها من قبل الأفراد بشكل سلبى، بل هم على العكس، "يؤدون" هذه الأدوار بطرائق متنوعة، ويبدون ملاحظاتهم عليها، ويبتكرون فيها، كما يتنقلون من دور إلى آخر.

الفاعل الاجتماعى *Social Actor*

انظر: المادة السابقة.

فان جنب، أرنولد (١٨٧٣-١٩٥٧) *Van Gennep, Arnold*

عالم من أصل هولندى قدم إسهاماً متميز

لعلم الفولكلور والإثنولوجيا فى فرنسا، ولكن شهرته الأساسية يدين بها لدراسته الكلاسيكية عن **شعائر الانتقال (المرور)** (١٩٠٩- الترجمة الإنجليزية ١٩٦٠). وقد أثرت تلك الدراسة تأثيراً عميقاً على دراسة **الشعائر والرمزية**. وكان فان جنب من نقاد **دوركايم** وقت حياته، خاصة بسبب تقنين دوركايم لكل ما هو اجتماعى، وإهماله لكل ما هو فردى(*).

فتشية السلع *Commodity Fetishism*

انظر: **تقديس السلع**.

الفتونة (فى أمريكا اللاتينية) *Caudillismo*

مصطلح يستخدم فى أمريكا اللاتينية للإشارة إلى النسق السياسى الذى يسيطر عليه العنف، والذى يؤدى ما بين الحين والآخر إلى ظهور زعماء (فتوات) أو قادة يحافظون على وضعهم من خلال النجاح فى الحرب والغزو.

فردية *Individualism*

ينطبق هذا المصطلح على مجموعة النظريات والاتجاهات السياسية والاجتماعية أو التاريخية، التى تعطى أولوية للفرد على الجماعة أو مجموعات الأشخاص، أو تقوم على استبعاد النظريات والنماذج **الكلية**. والفردية بوصفها فلسفة سياسية واقتصادية تعطى أولوية للمصالح والحرية الفردية على حساب المصالح والحاجات الجمعية. وتنطلق المنهجية الفردية، فى العلوم الاجتماعية من مسلمة أساسية مفادها أن كل أشكال تفسير الظواهر الاجتماعية يجب أن تنبع من أشكال السلوك والبواعث الفردية. لذا تنكر هذه المنهجية مصداقية التفسيرات المنطلقة من الجماعة الاجتماعية أو المؤسسات أو من البناء الاجتماعى أو المفاهيم ذات الطابع الاجتماعى مثل مفهوم الطبقة الاجتماعية.

انظر: **نظرية الفعل، الأنثروبولوجيا النفسية**.

فرض / تفضيل

Prescription / Preference

كان موضوع قواعد الزواج المفضل والمفروض يمثل محور المناقشة فى دراسة **الزواج، والأبنية الأساسية** للقرابة طوال حقبة الستينيات. وقد كشفت تلك المناقشة عن وجود عديد من الفروق الأساسية بين التوجهات الأساسية داخل النظرية **البنيوية**، وهو ما عبر عنه **ليفى شتراوس** من ناحية، والتفسير الأكثر ميلاً إلى الإمبيريقية للنظرية البنائية التى تطورت فى التراث الأنثروبولوجى البريطانى والأمريكى. فقد تناول ليفى شتراوس فى الطبعة الأولى من كتابه "الأبنية الأساسية للقرابة" (١٩٤٩) الزيجات "المفضلة"، ولكنه لم يوضح بجلاء لا لبس فيه ما إذا كان هناك فرق بين الزواج المفضل والزواج المفروض، وما طبيعة هذا الفرق، ووصف الزواج بين أبناء وبنات العمومة والخؤولة المتقاطعة بأنه

(*) انظر دراسة مفصلة عن فان جنب ودراسات الفولكلور الفرنسى فى: علياء شكرى، علم الاجتماع الفرنسى المعاصر، دار المعرفة الجامعية، الطبعة الثالثة، الإسكندرية، ١٩٩٠، الفصل الثامن، ص ص١٤٣-١٧٥. (المحرر)

زواج مفضل أو "مميز" بمعنى أنه ثمرة أساسية لنسق تبادل النساء بين الرجال. أما نيدام (١٩٦٢) فيفسر الزواج "المفضل" كمؤشر إلى الأنماط الإحصائية للاختيار فى الزواج. وقد ميز أنساق التفضيل التى تسمح بالاختيار بين فئات مختلفة من الأشخاص الذين يمكن الاقتران بهم بالزواج، ميزها عن أنساق الزواج المفروض التى لا تتيح أى فرصة اختيار. ويرى نيدام أن نظرية ليفى شتراوس عن الأبنية الأساسية تقتصر على الحديث عن أنساق الزواج المفروض، وفقاً لهذا التعريف. ولكن ليفى شتراوس (١٩٦٥) يدحض هذا التمييز بين التفضيل والفرض الذى قال به كل من نيدام وليتش (١٩٦٢). وقد أكد شتراوس مراراً وتكراراً أن اهتمامه ينصب على الأسس البنائية للتبادل الزواجى الذى قد يكون مُدركاً أو غير مدرك تماماً على مستوى الزيجات التى تنفذ فى الواقع، بفعل عوامل ديموجرافية، أو سيكولوجية أو غيرهما من العوامل العارضة. ويرى ليفى شتراوس أن أنساق الزواج المفضل بمفهوم نيدام تكون مفروضة على مستوى النموذج، على حين أن أنساق الزواج المفروض تكون مفضلة على مستوى الممارسة الفعلية. من هنا يرى ليفى شتراوس أن التمييز المهم ليس هو التمييز بين التفضيل والفرض، وإنما التمييز المهم هو التمييز بين الأبنية الأساسية والمركبة، أى بين الأنساق التى تحدد فئات قرين العلاقة الزوجية بأنها فئة قرابة أو فئة تحالف، وتلك التى تعرف القرين على أساس ميل ذاتى أو على أساس اعتبارات أخرى غير قرابية.

وقد صاغ مايبورى - لويس D.Maybury - Lewis (١٩٦٥) المعيار الذى كان مقبولاً من الكافة فى الأنثروبولوجيا الحديثة كمعيار لتعريف نسق الزواج المفروض. وهو يرى أن التعريفات فى ضوء فئات يمكن الزواج منها تعريفات قاصرة على أساس أن الزواج فى ظل أى نسق لا يتم إلا من بين فئة يمكن الزواج منها، ومن ثم فإنه يكون زواجاً مفروضاً. ويرى مايبورى أن أنساق الزواج المفروض هى تلك التى تصنف اصطلاحياً (أو تعيد تصنيف) كل الزيجات كما لو كانت زيجات مفروضة، على حين تكون الزيجات المفضلة هى تلك التى لا يعاد فيها تصنيف الزيجات التى لا تخضع للقاعدة أو تصوب اصطلاحياً.

فرع الأب *Patrilineal*

هو نظام **الانحدار القرابى** فى خط الذكور. وقد يشار إلى هذا النظام بمصطلح آخر هو نظام **القرابة الأبوية**. انظر: **نظرية البدنة**.

فرع الأم *Matrilineal*

إن **الانتساب** لفرع الأم هو ذلك الذى يتحدد من خلال النساء، وفيه ينتسب الأبناء إلى جماعة الأم، أو الانتماء إلى الخال. وذلك نظراً لأنه فى مجتمعات الانتساب لفرع الأم تتركز القوة والمراكز فى يد الرجال، ولكنها تتوارث من خلال النساء. ونجد أن الجماعات القرابية التى تتكون من أشخاص يرتبطون من خلال الانتساب لفرع الأم وصولاً إلى جدة معروفة ومشتركة

تعرف باسم البدنة الأمومية. انظر: **القرابة**، **ونظرية البدنة**.

فرويد، سيجموند (١٨٥٦-١٩٣٩)
Freud, Sigmund

عالم نفس نمساوى تخصص فى الأمراض العصبية، أثرت نظرياته فى علم النفس الفردى وفى المرض العقلى تأثيراً عميقاً بعيد المدى على الثقافة الفكرية الحديثة. وقد أسس فرويد **التحليل النفسى**، ويمكن أن نتتبع آثار كثير من المفاهيم الأساسية التى طورها فى ميدان التحليل النفسى فى عديد من مجالات الفكر أوسع بكثير من دائرة الفكر الفرويدى بمعناه الأصولى فى الطب النفسى. ويلاحظ أن أغلب كتابات فرويد التى تتحدث مباشرة عن أصول المجتمع وعن طبيعته لم تستطع أن تمارس تأثيراً بعيداً على العلوم الاجتماعية، بل إن كثيراً من العلماء رفضوها بوصفها توسيعاً مشكوكاً فيه لنظرياته فى علم النفس الفردى. ولكن تأثيره غير المباشر لا يمكن إنكاره سواء فى العلوم الاجتماعية أو فى سائر ميادين الفكر. ولقد لعبت نظرياته فى علم النفس الفردى دوراً مهماً فى إطار علم الأنثروبولوجيا فى تطور **الأنثروبولوجيا النفسية**، والأنثروبولوجيا **الدينية**، ودراسات **القرابة**.

وقد ساهمت دراسة فرويد للهيستريا عند مرضاه فى جفزه فى مرحلة مبكرة من حياته العلمية إلى التركيز على وظائف الخيال، والأحلام، وعلى وجود الدوافع الجنسية فى مراحل نمو الفرد السابقة على البلوغ. وكانت دراسته للجنس عند الأطفال تستهدف إثبات أكثر جوانب مؤلفاته إثارة للجدل فى دوائر عدة. وقد أكد فرويد أن خبرات مرحلة الطفولة المبكرة تلعب دوراً حاسماً فى تشكيل شخصية الفرد بعد البلوغ وفى التأثير على ديناميات شخصيته. وقد استخدم فرويد ما سمى "النموذج المائى" (الهيدروليكى) للدوافع الأساسية أو الغرائز المسئولة عن الظواهر العقلية. وهذه الدوافع هى - فى رأيه - الغريزة الجنسية وغريزة الإنجاب أو غريزة الحب Eros، وغريزة التدمير والعدوان أو **الموت**، وهى التى تولد الطاقة التى تبحث لنفسها عن منفذ أو تعبير فى سلوك الفرد. وقد سمى عملية إطلاق هذه الطاقة النفسية أو (الشحنة النفسية) Cathexis. وقد حاول فى نظريته عن التطور الجنسى النفسى للفرد أن يتتبع المراحل التى تمر بها عادة عملية تركيز هذه الطاقة. حيث تأتى فى البداية المرحلة الفمية، مروراً بالمرحلة الشرجية، وصولاً إلى المرحلة الجنسية التناسلية. وقد ابتكر منذ بداية حياته العملية التمييز بين مجالات النشاط العقلى الواعى، كما بدأ تطوير أساليب علاجية لدراسة مجال اللاوعى، وهو مجال ليس متاحاً عادة لمستوى الوعى العادى. ومن أبرز تلك الأساليب تحليل الأحلام، والتداعى الحر. ثم عمل فرويد فيما بعد على تدقيق نموذجه النظرى، حيث ميز بين الهو أو الهى Id، والأنا، والأنا الأعلى. فالهو أو الهى يمثل المستودع اللاواعى للغرائز والدوافع الأساسية، ويعمل وفقاً لمبدأ اللذة. أما الأنا أو الذات الواعية فتمثل مبدأ الواقع، وتتكون نتيجة التفاعل مع البيئة.

والأنا الأعلى ينمو كنتيجة لعمليات التوحد مع الشخصيات **الوالدية** واستدماج قيمهما أو توقعاتهما.

وقد افترض فرويد فى دراسته لتطور المجتمع **والأسرة** والدين أن المراحل الأولى فى تطور المجتمع تقابل المراحل الأولى فى النمو النفسى الفردى. فنجده على سبيل المثال يوسع نظريته عن عقدة أوديب بحيث تغطى تطور تحريم **الزنا بالمحارم** فى المجتمع الإنسانى. ويوضح أن هذا النظام قد استقر نتيجة خطيئة الإنسان الأولى التى ارتكب فيها جريمة قتل الأب لكى يضمن الاتصال الجنسى بالأم. ولكن أثيرت شكوك كثيرة حول عمومية نظرية فرويد عن عقدة أوديب، وأجرى حولها بحوثاً ثقافية مقارنة عدد من علماء الإثنوجرافيا منذ ثلاثينيات القرن العشرين.

ومن أبرز مؤلفاته المتصلة بالأنثروبولوجيا: "تفسير الأحلام" (١٩٠٠)، "التوتم والتابو" (١٩١٣)، "مستقبل وهم" (١٩٢٧)، "الحضارة ومساوئها" (١٩٢٩).

فريزر، سير جيمس جورج (١٨٥٤-١٩٤١) *Frazer, Sir James George*

عالم اسكتلندى متخصص فى الدراسات الكلاسيكية، وسع ميدان بحوثه بحيث شمل مادة إثنوجرافية استقاها من طائفة عريضة من المصادر كى يستخدمها فى محاولته تشييد نظرية عامة عن تطور **السحر، والدين، والمجتمع**. وقد أثر فريزر تأثيراً عظيماً على الثقافة الأدبية والفكرية فى عصره. أما فى إطار الأنثروبولوجيا فقد وجهت إليه انتقادات كثيرة بسبب الطابع المثالى وغير الإمبيريقى لكتاباته. ومن بين الأنثروبولوجيين نجد **مالينوفسكى** فى بريطانيا **وبواس** فى أمريكا، على سبيل المثال، يرفضان بقوة "التاريخ الظنى" و"الأنثروبولوجيا المكتبية" (النظرية) التى احتفل بها فى أعماله على حساب الخطط البحثية لموضوعات إثنوجرافية محددة وتوثيقها. من أهم أعماله "الغصن الذهبى" (١٩٢٦-١٩٣٦)(*) الذى يعد أشهر مؤلفاته ويمثل تجميعاً لشواهد من شتى أنحاء العالم عن تطور الدين، وكتاب "التوتمية والزواج الاغترابى" (١٩١٠).

فصل، انعزال *Segregation*

انظر: **الفصل العنصرى، طائفة، العنصرية، التعصب العنصرى**.

الفصل العنصرى *Apartheid*

شكل متطرف من أشكال **التعصب السلالى المنظم** الذى كان يمارس فى جمهورية جنوب أفريقيا(**). وبموجب هذا التعصب يتم التمييز الصارم بين الجماعات السلالية المختلفة والفصل بينها فى كافة

(*) ترجم هذا الكتاب إلى اللغة العربية، بعنوان: الغصن الذهبى، دراسة فى السحر والدين، الجزء الأول، بإشراف أحمد أبوزيد، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٩٧١. ويعد أحمد أبوزيد لإصدار الجزء الثانى. (المحرر)

(**) ألغى هذا النظام رسمياً بموجب تعديل الدستور وإجراء انتخابات حرة للرئاسة فاز فيها نيلسون مانديلا كأول رئيس أسود للبلاد. كما تم اقتسام السلطة بين البيض والسود. (المترجم)

جوانب التفاعل الاجتماعى. ويفرض هذا الفصل بقوة القانون. وبمقتضى نظام الفصل العنصرى، يحتفظ سكان الأقلية البيضاء بالسيطرة السياسية والاقتصادية على الأغلبية السكانية من السود. وفيما يتعلق بالجماعات السلالية الآسيوية والمختلطة، فلكل منها مكانة محددة من الناحية القانونية، كما تفرض عليها بعض القيود على مكان السكنى، والزواج، والتوظيف، والانتفاع بالمرافق العامة. ولقد عقدت مقارنات عديدة بين نظامى الفصل العنصرى و**الطائفة** الهندى، نظراً لأنهما يجسدان مثلين لأنساق من **التدرج الطبقى الاجتماعى** بالغة الصرامة تعتمد على **اكتساب المكانة بالميراث**. ففى نظام الفصل العنصرى لا نجد ذلك القدر من التوفيق والتبرير الإيديولوجى المرتبط بنظام الطائفة. وهذا يبرهن على أن استمرار نظام الفصل العنصرى يعتمد على استخدام الأقلية البيضاء للقوة والقمع السياسى إلى حد كبير.

فعل اجتماعى *Social Action*

انظر: **نظرية الفعل**.

الفقر *Poverty*

مع أن الأنثروبولوجيا قد أوقفت جانباً مهماً من اهتمامها على دراسة الجماعات والشعوب التى تعد فقيرة بوجه عام، إلا أن علم الأنثروبولوجيا لم يبد إلا اهتماماً متواضعاً بمفهوم الفقر نفسه. وعلى حين كان تعريف الفقر ودراسته يمثل أهمية محورية فى ميدان علم الاجتماع، إلا أن الأنثروبولوجيين اتجهوا إلى الحديث عن مفاهيم ومصطلحات مثل **الهامشية، والتنمية** وما إلى ذلك. ومن شأن هذا الاتجاه أن يتجنب المشكلات الكامنة فى مفهوم الفقر، ومنها التمييز بين تعريف الفقر المطلق الذى يقاس على أساس الحاجات البشرية، وتعريف الفقر النسبى، أى الفقر وفقاً للمفاهيم المستخدمة عند جماعة معينة من الناس. ويطلق الكثيرون مصطلح الفقر على الشرائح الأدنى فى مجتمع طبقى، على أساس أن الوعى بالفقر لم يكن له وجود فى المجتمعات السابقة على النظام الطبقى، مع أن المستويات المادية لمعيشة تلك المجتمعات كانت تبدو منخفضة بالنسبة للملاحظ الخارجى. وقد عملت الاتصالات بين الجماعات السلالية، كما أدت عمليات الاستعمار وامتصاص الأقليات السلالية إلى ظهور الوعى بالفقر، وأصبح "الفقراء" فى كثير من المجتمعات يكادون يعدون فئة سلالية جديدة حلت محل أقسام قبلية قديمة سابقة. انظر: **ثقافة الفقر**.

فكر *Thought*

انظر: **تصنيف، الأنثروبولوجيا المعرفية، علم اللغة والأنثروبولوجيا، العقلية البدائية، الأنثروبولوجيا النفسية، البنيوية**.

فلاح، قروى *Peasant*

يمثل الفلاحون طبقة من منتجى المواد الأولية داخل مجتمع يتسم بوجود **الطبقات الاجتماعية والدولة**. وتقصر بعض التعريفات تكوين الفلاحين على المنتجين الزراعيين، بينما تضم تعريفات أخرى إلى

فئة الفلاحين أيضاً صيادى السمك والحرفيين وغيرهم من الجماعات المنتجة التى يتشابه وضعها البنائى مع وضع الفلاحين المزارعين. كما نجد داخل فئة الفلاحين المزارعين نفسها خلافاً كبيراً حول الخصائص الدقيقة لتعريف هذا النمط الاجتماعى. وتتباين المصطلحات التى تطلق عادة على فئة عريضة من المزارعين الذين تتنوع علاقتهم **بالأرض** (ملاك، مستأجرين، مزارعين بالمشاركة ... إلخ) **وبالسوق** تنوعاً كبيراً. ومع ذلك فإن جميع تعريفات الفلاحين تتفق فى التأكيد على أهمية التعارض أو التناقض القائم بين طبقة الفلاحين والصفوة الحضرية. فالفلاحون والمركز الحضرى يمثلان قطبين متعارضين داخل نفس النسق الاجتماعى الاقتصادى، ولا ينعكس ذلك فقط فى الاعتماد الاقتصادى المتبادل بينهما، وإنما يتمثل كذلك فى العلاقة المركبة بين الثقافة القروية والثقافة الحضرية. (انظر: **التراث الكبير والصغير، والمتصل الشعبى الحضرى**).

ولقد كان هناك اتجاه سيطر لفترة زمنية طويلة، داخل الأنثروبولوجيا وبعض العلوم الاجتماعية الأخرى، يتناول الفلاحين كفئة وسيطة أو كمرحلة انتقالية بين المجتمع القبلى المكتفى ذاتياً، والحضارة الحديثة. ثم حدث منذ خمسينيات القرن العشرين أن أفسحت تلك النظرة (التى ترى أن الفلاحين فئة ليست صالحة على نحو ما للدراسة الأنثروبولوجية الجادة) أفسحت مكانها لاهتمام كبير بدراسة المجتمعات المحلية القروية، بحيث أن دراسات الفلاحين فى السنوات الأخيرة قد فاقت عددا الدراسات التى أجريت على المجتمعات فى كل من الأنثروبولوجيا الثقافية والاجتماعية. وقد صاحب ذلك الاهتمام المتزايد بالدراسات القروية توسيع المنظور العام لعلم الأنثروبولوجيا بحيث يشمل مختلف الأنماط الاجتماعية، بما فيها الدراسات **الحضرية** والأنثروبولوجيا **الصناعية**، رافضاً بذلك الاتجاه السابق نحو البحث عن اكتشاف أو إعادة رسم صورة مجتمعات أو ثقافات "منعزلة"، وهو الذى كان يميز الأنثروبولوجيا **الوظيفية**. من هنا أصبحت الجماعات القروية تمثل بيئة صالحة للدراسة الأنثروبولوجية للعلاقات بين الجماعات السلالية (انظر: **الإثنية**)، ولدراسة **التغير** الاجتماعى والاقتصادى وكذلك **التنمية** الاجتماعية والاقتصادية، وللأنساق **السياسية**، وجميعها من أبرز موضوعات الأنثروبولوجيا المعاصرة. كما نجد من ناحية أخرى أن تراث **دراسات المجتمع المحلى** الذى كان مسيطراً على الدراسات الأولى للفلاحين فى ميدان الأنثروبولوجيا الثقافية قد أثر تأثيراً بعيد المدى من ناحية الاهتمام المستمر بالثقافة القروية، **والقيم ورؤية العالم** فى المجتمع القروى.

والسمة المشتركة بين جميع محاولات تعريف الفلاحين، كما ذكر من قبل، هو إضفاء أهمية محورية على الطبيعة الثنائية للمجتمع القروى والثقافة القروية. وتعبر تلك الثنائيات عن نفسها بطرق متعددة. فثنائية الاقتصاد القروى ترتبط من ناحية باحتياجات المعاش، كما ترتبط من ناحية أخرى

بالسوق من خلال مشاركة الفلاحين كمنتجين ومستهلكين فى النسق الاقتصادى الأكبر. وتتجلى الثنائية فى النسق السياسى القروى بربط عناصر استقلالية المجتمع المحلى بعناصر الاعتماد والتبعية السياسية للبناء السياسى الأوسع. وفى مجال الثقافة القروية تتجلى الثنائية فى التعارض الجدلى بين التراث المتعلم السائد فى المجتمع الكبير. لذلك يعد من الجوانب المهمة للثنائية القروية دور السماسرة، والسادة (الولاة) وكل الجهات الوسيطة بين المستويات المحلية والمستويات الأعلى والأكبر.

ويؤكد بعض الكتّاب على الجانب الاقتصادى عند تعريفهم للفلاحين. من هذا تعريف ولف E. Wolf (١٩٦٩) – على سبيل المثال – للفلاحين بأنهم أولئك الذين يحول فائض إنتاجهم إلى إحدى الجماعات الحاكمة المسيطرة التى تستخدم ذلك الفائض لدعم وضعها، وكذلك إعادة توزيع جانب منه على القطاعات غير الزراعية من السكان. ومع ذلك يتعين، كما بينت كثيراً الدراسات القروية، تدقيق هذا التعريف بحيث يأخذ فى الاعتبار أن الفلاحين يعيشون فى ظل أنماط إنتاج مختلفة وأن علاقتهم بوسائل الإنتاج تتباين تبايناً كبيراً. فالفلاحون داخل المجتمع الإقطاعى، فى تعريفه المحدود، هم عبارة عن أقنان (جمع قن) مرتبطين بالأرض وبعلاقة ولاء لصاحب الأرض. وهناك أنماط أخرى من الفلاحين الذين يستأجرون الأرض التى يفلحونها، ويدفعون إيجارها فى صورة جزء من المحاصيل التى تغلها. كما قد يكونون من صغار الملاك، ويستقطع منهم فائض إنتاجهم بطرق عدة، كالضرائب، أو علاقة الولى والتابع، أو رق الدين، أو المشاركة غير المتكافئة فى السوق الإقليمى والقومى. وهكذا يميز والرشتاين Wallerstein (١٩٧٤) – على سبيل المثال – بين التكوينات الفلاحية فى النظام الإقطاعى فى أوروبا فى العصور الوسطى، و"العمل القسرى فى المحاصيل النقدية" الذى كان موجوداً فى الاقتصاديات الرأسمالية والذى كثيراً ما يشار "إليه بالاقتصاد القروى" من قبل المؤلفين الذين لا يهتمون بالقدر الكافى بتعريف نمط الإنتاج السائد فى المجتمع محل الدراسة. وبالمثل كثيراً ما ذهب الباحثون فى المجتمعات القروية إلى أنه من الضرورى تقسيم فئة الفلاحين إلى طبقات أو أنماط مختلفة تبعاً لمكانتها الاقتصادية وعلاقتها بوسائل الإنتاج. معنى هذا أنه يمكن أن يتعايش داخل نفس البناء الطبقى للسياق الإقليمى أو القومى جماعات قروية ذات مستويات متباينة من الثروة وذات أوضاع متفاوتة.

وقد اتجهت الدراسات المبكرة للمجتمعات المحلية القروية فى أمريكا الوسطى وفى غيرها من المناطق إلى إبراز سمة المجتمع المحلى القروى كوحدة متجانسة ومكتفية بذاتها، كما طبقت كثيراً من الأساليب التى كانت تستخدم من قبل فى دراسة المجتمعات القبلية، طبقتها فى دراسة تكوين البناء الثقافى والاجتماعى للمجتمع المحلى. والسمة المميزة لتلك الدراسات تأكيدها على استقلال الأسرة النووية ووحدة المعيشة داخل المجتمع القروى، بل إن كثيراً

من الباحثين أبرزوا مفاهيم مثل "الذرية"، و"النزعة العائلية" (انظر: **النزعة الأسرية المفرطة**) والعلاقات **الثنائية** ورفعتها إلى مستوى القضايا العامة أو النظرية بخصوص طبيعة المجتمع القروى (انظر: **الخير المحدود**). وقد اتجهت الدراسات المعاصرة للمجتمع القروى إلى إبراز قصور هذه النماذج، وأوضحت أهمية التحليل الأنثروبولوجي للأبنية التنظيمية والتصورية الوسيطة بين مستويى الأسرة أو وحدة المعيشة من ناحية، والمجتمع المحلى من ناحية أخرى. وربما كان من اللافت للنظر فى ميدان التحليل الاقتصادى أن الدراسات القروية المعاصرة قد أوضحت الحاجة إلى النظر إلى ما وراء وحدة المعيشة من أجل تحليل العلاقة بين وحدات الإنتاج وبين مختلف الطبقات الاجتماعية.

ومن الانتقادات الأخرى التى وجهت إلى الدراسات القروية المبكرة أنها اتجهت إلى عزل نفسها فكرياً داخل إطار المجتمع المحلى، والتسليم بداهة بوجود النسق الأوسع الذى يوجد فيه هذا المجتمع المحلى. من هنا قامت تلك الدراسات بتحليل كثير من ملامح التنظيم الاجتماعى، والقيم، ورؤية العالم فى المجتمع القروى (انظر مادة: **المحافظة**) كما لو كانت سمات كامنة فى جوهر المجتمع المحلى، وليست نتاجاً للتفاعل بين الأنساق الاقتصادية الاجتماعية والسياسية والثقافية على المستويين المحلى والأوسع من المحلى (القومى أو العالمى).

وهنا تحظى بحوث عالم الاجتماع المكسيكى رودلفو ستافنهاجن R.Stavenhagen (١٩٧٥) بأهمية رائدة، أولاً من حيث إنها دللت على جدوى النظر إلى المجتمعات المحلية القروية فى ضوء تفاعلها مع الأنساق الاجتماعية الإقليمية، ثم من حيث إنها نجحت فى وضع القيم والسلوكيات القروية الهندية (الأمريكية) فى إطار خضوعها للسيطرة الطبقية والسلالية لجماعة اللادينو (الأمريكان اللاتين الأسبان) الحاكمة.

ومن التطورات الأخرى المهمة فى الدراسات القروية الحديثة اتجاه بعض تلك الدراسات إلى تحليل التنظيم السياسى عند القرويين وإمكانيات التغير السياسى والتمرد عندهم. ومن الواضح عندما نتصدى للشواهد التاريخية التى ترسم صورة نمطية جامدة **للقدرية** القروية والسلبية السياسية للقرويين، من الواضح أنها لا تصدق على كثير من الحالات، حيث نلمس فى الواقع فى المجتمعات القروية ميلاً إلى عدم الاستقرار السياسى فى ظروف عديدة. وكثيراً ما ينسب الفضل إلى الفلسفة السياسية **لماوتسى تونج** فى أنها أعادت تأكيد الإمكانيات الثورية للفلاحين، وهى القدرات التى كانت تنكرها عليهم الماركسية التقليدية. من هنا أصبح موضوع تمردات الفلاحين ومقاومتهم للسيطرة السياسية والاستغلال الاقتصادى ذا أهمية كبرى فى الدراسات العلمية التاريخية والاجتماعية المعاصرة للفلاحين. فقد عنيت الدراسات القروية المعاصرة لتنتقد مرة أخرى البحوث السابقة من حيث إنها تناولت ملامح الحياة القروية والسلوك القروى كظواهر ثقافية، وهى التى كان يتعين تناولها فى ضوء دلالاتها التاريخية والسياسية. مع

ـنا فإن الميل الذى نلمسه فــى المجتمعــات ‌لقروية إلى الاستقلال، والعزلــة والاكتفــاء ‌لذاتى لا يجب أن يفسر فى ضوء "المحافظة ‌لقروية" والعقلية الانعزالية، وإنما كذلك فــى ـضوء محاولة تلك المجتمعات الحفاظ علــى ـرجة من الاستقلال السياسى والاقتــصادى ـى مواجهة نسق إقليمي وقومي مسيطر ينذر ـابتلاع المجتمع المحلى القروى. وقد أثــار ـوضوع إمكانية تطبيــق نمــاذج التنظــيم ‌لقروى المــشتقة مــن ســياقات تاريخيــة ـجغرافية معينة علــى منــاطق ومراحــل ـمنيــة أخرى مناقشات لم تنقطع. من هــذا ـثلاً أن المجتمعات المحليــة فــى أمريكــا ‌لوسطى التى كثيراً ما قدمت كنماذج عامــة ‌لمجتمع القــروي ليــست مماثلــة عمومــاً ‌لمجتمعات الموجودة فى أقاليم أخرى كآسيا ‌و أفريقيا. وقد كانــت مكانــة المــزارعين ‌الأفريقيين موضوعاً لمناقشات خاصة لأنهــا ‌لا تتسم بنفس ملامح الاستقلال الاقتــصادى ‌والسياسى والثقافى عن المراكز الحــضرية ‌التى نجدها على سبيل المثال فــى أمريكــا ‌الوسطى أو فى أوروبا. كما حــاول بعــض ‌الباحثين تطبيق مصطلح "القروية" على فقراء ‌الريف فى الدول الصناعية كالولايات المتحدة ‌الأمريكية، وإن كان من الأمــور الخلافيــة ـتحديد ما إذا كان ذلك يشوش – بدلاً مــن أن ـيوضح – الملامح الخاصة لتلك القطاعــات ‌الهامشية فى الدول الصناعية.

ـلاحة البساتين *Horticulture*

نظام من الفلاحة يتميز عن **الزراعة**، وإن ـكان مصطلح الزراعة يستخدم أحياناً للإشارة إلى نظم الفلاحة بشكل عام، بما فيها فلاحــة البساتين. وتعتمد فلاحــة البــساتين بــشكل أساسى على استخدام العزّاقة أو أداة الحفر، بينما تتميز الزراعــة باســتخدام المجــراث وحيوانات الجر.

الفلسفة السلالية *Ethnophilosophy*

يشير دوبريه Dupré، فى دراسته فى هذا الميدان (١٩٧٥) إلى ثلاثة جوانب أساســية فى الفلسفة السلالية، التــى تعــرف دائمــاً بدراسة الأفكار الفلسفية الوطنية أو المحلية، بالإضافة إلى الدلالات الفلسفية المتضمنة فى البحث الأنثروبولوجي (ومــن هنــا يفــضل البعض أن يسميها الأنثروبولوجيا الفلسفية). أولاً: تتطلــب بعــض القــضايا فــى علــم الأنثروبولوجيا توضيح دلالاتهــا الفلــسفية الضمنية ودراستها من أجل حسمها، ويمكــن أن نتبين أهمية ذلك بسهولة إذا فحصنا صور الخلط الفلسفية المتضمنة فــى كثيــر مــن المناقشات النظرية فى علم الأنثروبولوجيــا الحديث. ثانياً: تمدنا الأنثروبولوجيا الثقافيــة بالبيانات الثقافية، مثل المعلومات التاريخيــة التى تتيح للفلاسفة إمكانية توضح المفــاهيم وفهم الواقع فهماً أفضل. ثالثاً: تعد الدراســة الفلسفية أو النقدية للجذور الإيديولوجية لعلم الأنثروبولوجيا ذاته مجالاً ذا أهمية حيوية.

فن الخطابة *Oratory*

الخطابة هى فن الحــديث العــام، وهــى تنطــوى علــى أهميــة بالغــة عنــد الأنثروبولوجيين، نظراً لأهميتها الفائقة عنــد كثير من الــشعوب الأميــة. وتتخــذ هــذه

الأهمية جانبين أساسيين أولهما الجانب السياسى، وثانيهما الجانب الفنى أو الجمالى.

والواقع أن فن الخطابة يحتل قيمة عالية فى حد ذاته فى أجزاء عديدة من العالم كما هو الحال بين شعب الماورى Maori وغيره من شعوب المحيط الهادى، وبين السكان الأصليين لأمريكا الشمالية. ويقوم هذا الفن على القدرة الفائقة على استخدام اللغة المعبرة، وما تحويه من إشارات إلى المصادر المشتركة كالتاريخ التقليدى والأمثال الشعبية. ومن العناصر الأخرى المهمة فى فن الخطابة، شكل الأداء وبراعة المتحدث، ونبرة صوته، وهيئة وقوفه أو جلوسه ... إلخ.

على أن الجانب الجمالى لا ينفصل أبداً عن الجانب السياسى للخطابة. إذ لا يكفى أن تكون خطيباً مفوهاً، وإنما لابد أن يكون الشخص من النوع الذى يقبل منه هذا السلوك. وقد تتخذ خطابة القادة السياسيين شكلاً من اثنين. أولهما خطابة شخص يجسد حكمة كل القيم الأخلاقية للمجتمع. ومن أمثلة تلك الشعوب حكام دول جنوب شرق آسيا والدول الأفريقية. وهكذا نجد هؤلاء الحكام فى خطبهم يعتمدون على السوابق والتراث. فيكررون الأفكار التى تلقى قبولاً واسعاً، ويستخدمون الأمثلة الشائعة. لذلك نجد هؤلاء الحكام فى خطبهم يذوبون فى أشخاص **أسلافهم** وسابقيهم، ولا ندهش إذا تعذر علينا أحياناً أن نفصل بين هذه الخطابة وبين **التلبس** (تلبس الأرواح للإنسان).

ولعل الشكل الآخر من الخطابة السياسية يميز القادة السياسيين الذين يمثل وضعهم ثمرة للنضال الناجح ضد منافسيهم. ومثال ذلك خطابة **الرجل الرئيس** فى غينيا الجديدة. فخطاب هؤلاء كان قاطعاً ومؤكداً. ولهذا كان أكثر أصالة، وإن كان لا يعبر عن القيم الأخلاقية لمجتمعهم، بل ربما يعبر عن نقيضها تماماً. ويمكن النظر إلى تلك الخطابة فى غينيا الجديدة كأداة جوهرية وحيوية للمحاربين الناجحين.

وليس من الضرورى – فى بعض بلدان العالم – أن يكون القائد السياسى نفسه هو الذى يخطب، وإنما يوجد خطيب متخصص، يتكلم ويخطب باسمه. ويصدق ذلك على الأنساق التى تنفصل فيها الجوانب السياسية للقادة عن الجوانب الشعائرية، أو الحالات التى يغامر فيها مؤلف الخطب بعملية إذلال.

الفهم (عند ماكس فيبر) *Verstehen*

كلمة ألمانية ترتبط فى العلوم الاجتماعية بنظريات ماكس **فيبر** الذى ذهب إلى أن الفهم يمثل جزءاً لازماً من التفسير فى العلوم الاجتماعية. فالفهم عند فيبر يعنى أسلوباً فى إدراك **الواقع الاجتماعى**، وسمة جوهرية لذلك الواقع، نظراً لأن البشر يتصرفون فى حياتهم الاجتماعية على أساس الدوافع والقيم. وأنهم لا يتصرفون بطريقة ميكانيكية.

الفودو *Voodoo*

كلمة قد تكون مشتقة من الكلمة اليوروبية Yoruba فودو التى تعنى: الإله، الروح، الشىء المقدس. وهى تستخدم للإشارة إلى الممارسات الدينية **التوفيقية** عند فلاحى وعمال شعب هايتى، وعند بعض

الجماعات السوداء من سكان مجتمعات منطقة الكاريبى، والبرازيل، وجنوب الولايات المتحدة. ويلاحظ أن جانباً كبيراً من المفردات والمعتقدات والشعائر المرتبطة بالفودو ترجع إلى أصول أفريقية، وتمتزج بعناصر من الدين المسيحى الكاثوليكى. ويتلبس المتعبدون بالفودو بأرواح ذات هيئة بشرية تشارك فى الاحتفالات وفى الرقص، وتقدم النصيحة وتقوم بعلاج المريض. انظر: **تلبس** (تلبس روح للإنسان).

فورتس، ماير (١٩٠٦-١٩٨٣)
Fortes, Mayer

عالم أنثروبولوجيا اجتماعية بريطانى تتلمذ على يد كل من **سليجمان**، **ومالينوفسكى**، **وفيرث**، ثم عمل بعد ذلك قريباً من **إيفانز بريتشارد**، **وراد كليف براون**، **وجلوكمان**. بدأ فورتس حياته بدراسة علم النفس، وقد اتضحت اهتماماته السيكولوجية فى دراساته عن الأسرة والقرابة. وكانت دراساته الكلاسيكية لقبائل التالنسى ثم الأشانتى فيما بعد من دعائم تطور النظرية **البنائية الوظيفية** ونظرية **الانحدار القرابى** فى بريطانيا. فهذه التفسيرات لحياة التالنسى والأشانتى الاجتماعية قد أثرت بقوة على آرائه النظرية فى ميادين عدة، مثل **نظرية البدنة**، ودراسة **الدين** وعبادة **الأسلاف**. وقد اتهمه بعض العلماء، مثل **ليتش**، بأنه قد رفع الملاحظات الخاصة التى توصل إليها بشأن هاتين الجماعتين إلى مستوى النظرية الأنثروبولوجية العامة. من أهم أعماله: "ديناميات بناء العشيرة عند التالنسى" (١٩٤٥)، "شبكة القرابة عند التالنسى" (١٩٥٩)، "أوديب وأيوب فى ديانات غرب أفريقيا" (١٩٥٩)، "القرابة والنظام الاجتماعى" (١٩٦٩)، "الزمن والبناء الاجتماعى" (١٩٧٠).

فورتشن، ريو فرانكلين (١٩٠٣-١٩٧٩)
Fortune, Reo Franklin

عالم أنثروبولوجيا اجتماعية بريطانى قدم إسهامات مهمة فى ميدان الدراسة الأنثروبولوجية للأوقيانوسية، وأشهر أعماله "سحرة دوبو" (١٩٣٢).

فورد، داريل (١٩٠٢-١٩٧٣)
Forde, Daryll

مفكر وباحث اشتهر باتساع موضوعات اهتمامه، خاصة الإسهامات المتنوعة التى قدمها لأنثروبولوجيا أفريقيا. وقد تعرض فورد فى مؤلفاته لموضوعات عدة من بينها: القرابة والزواج، العلاقة بين البيئة والمجتمع، طريقة تفاعل الأنثروبولوجيا التى يمارسها أبناء الثقافات المسيطرة مع الأنثروبولوجيا التى يمارسها العلماء الوطنيون. من أهم مؤلفاته: "الزواج والأسرة عند شعب الياكو" (١٩٤١)، "سياق المعتقد" (١٩٥٨)، "البيئة والاقتصاد والمجتمع" (١٩٦٣)، و"دراسات على شعب الياكو" (١٩٦٤).

فوستر، جورج ماكليلاند (١٩١٣-١٩٩٨)
Foster, George McClelland

عالم أمريكى متخصص فى الأنثروبولوجيا الثقافية اشتهر بدراساته عن

المجتمعات المحلية فى أمريكا الوسطى، ونظرياته عن الثقافة القروية عموماً. انظر: **نظرية الخير المحدود.**

فوستيل دى كولانج، نوما دينيس (١٨٣٠-١٨٨٩) *Foustel de Coulanges, Numa-Denys*

مفكر فرنسى ألف كتاباً عن الدين والمجتمع هو: "المدينة العتيقة" (١٩٦٤) أثر تأثيراً بعيد المدى على تطور النظرية الوظيفية عند **دوركايم**.

فوضوية *Anarchism*

تتسم الفوضوية كفلسفة سياسية برفضها للدولة التى تعتبرها شراً فى جوهرها. ويرى الجناح اليمينى من الفوضويين أن يحل المشروع الحر محل الدولة ليؤدى وظائفها فى إطار الملكية الخاصة والحرية الفردية. أما الجناح اليسارى فيحبذ الكيانات الجمعية بديلاً عن الدولة.

فوق العضوى *Superorganic*

انظر: **ما فوق العضوى.**

فولكلور *Folklore*

انظر: **علم الفولكلور.**

فى خط واحد *Unilineal*

انظر: **النسب، نظرية البدنة، فرع الأم، الانتساب للأب.**

فيبر، ماكس (١٨٦٤-١٩٢٠) *Weber, Max*

عالم اجتماعى ألمانى يعد إلى جانب **دوركايم وماركس** أحد الآباء المؤسسين لعلم الاجتماع. وقد أثرت أعمال ماكس فيبر تأثيراً عظيماً على الأنثروبولوجيا، خاصة دراساته عن الدين، ونظرياته عن **التدرج الطبقى**، وأخيراً إسهاماته المنهجية. وذهب فيبر إلى أنه فى ظل ظروف معينة يمكن أن تكون أنساق المعتقدات عوامل حاسمة فى إحداث التغير الاجتماعى والاقتصادى، معارضاً بذلك نظرية ماركس التى ترى الأولوية دائماً للأبنية التحتية. وتوضح دراسته الشهيرة عن الأخلاق البروتستانتية (١٩٥٨ تاريخ الترجمة) أهمية المعتقدات والقيم البروتستانتية فى خلق الظروف المهيئة لنشأة الرأسمالية الأوروبية. كذلك قدم فيبر إسهامات مهمة فى دراسة الفروق بين المجتمع التقليدى والمجتمع الحديث، قادته إلى وضع تنميط لأشكال **السلطة** أوضح فيه أن **البيروقراطية** جاءت تعبيراً عن نمط السلطة القانونى الرشيد الذى نعرفه فى المجتمع الحديث (انظر مواد: **كاريزما. اكتساب الطابع الروتينى، الرشد**). وقد عمل فيبر فى مؤلفاته المنهجية على تفسير طبيعة الفهم فى علم الاجتماع (انظر مادة: **الفهم**) وإمكانيات تقديم تفسير علمى للواقع الاجتماعى متحرر من القيمة. ومن بين مؤلفاته الرئيسية "الاقتصاد والمجتمع" (الترجمة ١٩٨٦)، و"الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية" (الترجمة ١٩٥٨) وكتب "مختارات من أعمال ماكس فيبر: مقالات فى علم الاجتماع" (الترجمة ١٩٥٨).

فيبلين، تورشتين (١٨٥٧-١٩٢٩) *Veblen, Thorsten B.*

عالم اجتماع وعالم اقتصاد أمريكى يرجع

إليه فضل صياغة مصطلح "الاستهلاك المظهرى" كجزء من نظريته عن "الطبقة المترفة" فى المجتمع الصناعى الحديث. وقد حلل فيبلين النظم الاقتصادية بوصفها تعبيرات عن القيم، والاتجاهات، والسنن الأخلاقية فى المجتمع. وذهب فى كتابه "نظرية الطبقة المترفة" (١٨٩٩) إلى أن الاستهلاك المظهرى قد وجد ليخلق انطباعاً (عند الآخرين) وليس لكى يشبع حاجة معينة. كما ركز فيبلين على الصراع كسمة أساسية من سمات المجتمع الصناعى الحديث، خاصة الصراع بين أصحاب رأس المال وعنصرى التكنولوجيا والعمل.

فيرث، سير ريموند (١٩٠٢-١٩١٠)
Firth, Sir Raymond

عالم أنثروبولوجيا اجتماعية بريطانى قدم إسهامات بارزة فى البحوث الإثنوجرافية لمنطقة الأوقيانوسية، وفى عدد من المجالات المهمة للنظرية الأنثروبولوجية. وفيرث، مثله مثل **ليتش**، اختلف بشكل ظاهر مع الصيغة التقليدية للنظرية **البنائية الوظيفية** التى كانت سائدة فى الأنثروبولوجيا البريطانية فى سنوات ما بعد الحرب العالمية. وكان له قصب السبق فى دراسة كثير من الموضوعات التى تولاها فيما بعد باحثون شبان التماساً للكشف عن توجهات جديدة. واستخدم مفهوم **التنظيم الاجتماعى** بشكل متميز عن **البناء الاجتماعى**، وكانت دراسته فى موضوع التنظيم الاجتماعى ذات تأثير على نمو اتجاهات **نظرية الفعل** فى الأنثروبولوجيا. أما فى ميدان **الأنثروبولوجيا الاقتصادية** فقد ارتبط بمدرسة المفكرين **الشكليين**، الذين كانوا يدعون إلى إمكانيات تطبيق النماذج الاقتصادية الكلاسيكية المحدثة – مع التعديلات الواجبة – فى دراسة الاقتصاديات السابقة على الرأسمالية، والاقتصاديات الريفية. كما قدم فيرث إسهامات مهمة فى ميدان **القرابة** ودراسة **الانحدار القرابى غير الخطى**. وعمل خلال ثمانينيات القرن العشرين فى إنجاز قاموس للغة شعب التيكوبيا. من أعماله الرئيسية: "نحن، شعب التيكوبيا" (١٩٣٦) و"صيادو الملايو، دراسة للاقتصاد القروى عندهم" (١٩٤٦)، و"أسس التنظيم الاجتماعى" (١٩٥٦)، و"اقتصاديات شعب الماروى فى نيوزيلندا" (١٩٥٩)، و"التغير الاجتماعى عند شعب التيكوبيا" (١٩٥٩)، و"دراسات عن التنظيم الاجتماعى والقيم الاجتماعية" (١٩٦٤)، و"موضوعات فى الأنثروبولوجيا الاقتصادية" (١٩٦٧).

فيرجسون، آدم (١٧٢٣-١٨١٦)
Ferguson, Adam

من أبرز رواد **التنوير** فى اسكتلندا، اهتم فى أعماله بتاريخ النظم الأخلاقية والسياسية والاجتماعية وتطورها. وقد وصف فيرجسون فى كتابه "فى المجتمع المدنى" (١٧٦٧) مراحل تقدم التاريخ الإنسانى من الوحشية مروراً بالبربرية وصولاً إلى المجتمع المدنى الحديث (انظر: **التطور الاجتماعى الثقافى**). وقد أوضح فيرجسون أن الفرق بين الوحشية والبربرية هو ظهور الملكية الخاصة، التى أدت إلى ظهور المجتمع التجارى الذى يتميز بالسعى من

أجل الثروة والمصالح الذاتية للفرد. أما المجتمع المدنى – من ناحية أخرى – فيمثل القضاء على النزعة الفردية والبربرية وتأسيس الرابطة الاجتماعية التى تعتمد على مشاعر أخلاقية ومعنوية راقية.

الفيلم الإثنوجرافى

Ethnographic Film

يرجع استخدام الفيلم فى العمل الميدانى الإثنوجرافى، وفى تقديم الأنثروبولوجيا للعامة، أو كوسيلة تعليمية، يرجع إلى الأفلام الإثنوجرافية الكلاسيكية المبكرة، مثل فيلم "روبرت فلارتى R. Flaherty" (١٩٢٢) "نانوك الشمال". وأدى توفر شرائط الفيديو حديثاً إلى دفع هذا المجال بقوة إلى الأمام بسبب انخفاض التكاليف بشكل كبير، ولكن الأنثروبولوجيين لم يبدأوا الدراسة المنظمة لنواحى القوة والضعف فى الفيلم كأداة بحثية وتعليمية إلا حديثاً فى إطار **الأنثروبولوجيا البصرية**. ويتمثل أطرف تطورات تصوير الأفلام الإثنوجرافية الحديثة فى تدريب الإخباريين على استخدام معدات التصوير، مما يسمح لهم بإعداد المواد حسب مفاهيمهم الخاصة(*).

الفينومينولوجيا (الظاهراتية)

Phenomenology

حركة فلسفية بارزة أثرت فى العلوم الاجتماعية وفى الأنثروبولوجيا، وخاصة الدراسة الأنثروبولوجية لنظم **التصنيف والمعرفة**. وأبرز دعائمها الفيلسوف إدموند هوسرل، وهى التى تهتم بدراسة وعى الناس والطريقة التى يتبعونها فى فهم العالم والأشياء الموجودة فيه. وهكذا تستهدف الفلسفة الظاهراتية وصف الأبنية والعمليات الفكرية. ومن الأفكار المحورية فكرة "العمدية". ويشير ذلك إلى أن الشىء والوعى الذى يدركه يجب ألا يعاملا ككيانين منفصلين، وإنما يجب النظر إليهما كظاهرة واحدة. وهكذا فإن الشىء فى ذاته لا يوجد منفصلاً عن طريقة تصوير الوعى له.

(*) انظر أشمل دراسة باللغة العربية عن الموضوع، جان بول كولين وكاترين دو كليبل. السينما الإثنوجرافية. سينما الغد، ترجمة غراء مهنا، ومراجعة وتقديم علياء شكرى، الألف كتاب الثانى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٢. (المحرر)

ق

قاعدة أو قانون / شفرة ***Code***

يشير هذا المصطلح فى أحد استخداماته إلى مجموعة من القواعد المنظمة كما هو الحال فى "قواعد الإتيكيت" أو "مجموعة القانون". وفى دراسات **الاتصال** غالباً ما تحتوى الأداة الاتصالية على مجموعة من القواعد للنقل من مجال لآخر، أو من وحدات دلالية (سيمانطيقية) إلى أخرى.

قانونى ***Jural***

الميدان المتصل **بالقانون** أو القواعد الخاصة بالتنظيم الاجتماعى. وقد ميز **فورتس** وغيره من علماء الأنثروبولوجيا الاجتماعية بين العلاقات القانونية والعلاقات الأخلاقية، واستخدموا "القانونى" لوصف القواعد وصور الإلزام المتصلة بالأسس البنائية للتنظيم الاجتماعى (مثل الانتساب القرابى ناحية الأب على سبيل المثال). أما "الأخلاقى" فيستخدم لوصف النظام الأخلاقى الذى يدعم هذه القواعد القانونية ويتجاوزها.

القبول ***Consent***

تميز **الأنثروبولوجيا السياسية** أحياناً بين الأنساق السياسية التى تنهض على القبول وتلك التى تعتمد على القهر. وقد يكون القبول صريحاً أو ضمنياً، وتتباين أهميته البنائية باختلاف أنماط النسق السياسى. إن قبول غالبية السكان لأطول وقت ممكن يعد شرطاً أساسياً لبقاء واستمرار أى نسق سياسى واجتماعى. أما فى مجتمعات **الدولة** فإن مثل هذا القبول يتدعم بواسطة قوة القهر المنظمة للمؤسسات العسكرية والقانونية وغيرها، والتى يمكن أن تمارس دوراً قمعياً. ومع ذلك ففى التشكيلات السياسية فى مرحلة ما قبل الدولة لا توجد أدوات القهر هذه، ولهذا يكون الدور البنائى للقبول دوراً أساسياً.

قبيلة ***Tribe***

استخدم هذا المصطلح فى الأنثروبولوجيا على نطاق واسع، ومع ذلك فلا يوجد اتفاق عام على معناه الدقيق أو على الاستخدام الصحيح له. فالكلمة الرومانية Tribua كانت تعنى وحدة سياسية، وكانت تستخدم للإشارة إلى جماعات اجتماعية تتحدد تبعاً للمنطقة التى تقيم فيها. ثم جاء **مورجان** (١٨٧٧) وعرف القبيلة بأنها جماعة لديها نظم اجتماعية، ولكن ليس لديها نظم سياسية. ووصفها **مين** (١٨٦١) بأنها جماعة تقوم فيها العلاقات القانونية على المكانة وليس على التعاقد. ومن خلال هذه التعريفات كمجتمع سابق على وجود السياسة وسابق على وجود المكانة اكتسبت الكلمة معنى عاماً وأصبحت مرادفاً للجماعة الاجتماعية **البدائية**.

ويستخدم المصطلح كجزء من مخطط

تطورى للأنماط الاجتماعية، تبناه العلماء على نطاق واسع فى الأنثروبولوجيا الأمريكية، وهو مخطط يضم – فى تسلسل تصاعدى – كلا من: **العصبة**، والقبيلة، **والكيان الرئاسى، ثم الدولة**. وكان مفهوم القبيلة أكثر مفاهيم ذلك المخطط تعرضاً للنقاش والجدل من كثيرين. وعندما يستخدم بهذا المعنى التطورى للدلالة على مستوى أو نمط من التنظيم الاجتماعى السياسى، فإنه يشير عموماً إلى تجمعات يتكون كل واحد منها من أكثر من جماعة محلية، يجمع بينها بعض السمات الثقافية المشتركة وشكل من أشكال القيادة السياسية أو التنظيم السياسى على مستوى أعلى من المستوى المكانى المحدود. وعندما تنمو تلك الزعامة الأوسع من حدود الانتماء المكانى وتبرز ينمو فى المجتمع مستوى أعلى من التخصص المهنى فى الحرف، وفى الأنشطة العسكرية، والدينية مصحوباً باقتصاد يقوم على مبدأ **إعادة التوزيع**. فإن تطورت ونمت كل تلك المظاهر فإننا نكون بصدد ما يسمى **الكيان الرئاسى**.

وهناك استخدام آخر لمصطلح القبيلة يرتبط ارتباطاً خاصاً بتاريخ أفريقيا، وهو استخدام يختلف عن المعانى المتباينة التى أشرنا إليها من قبل. وقد كانت "القبيلة" فى سياق الوجود الاستعمارى، ومرحلة ما بعد الاستعمار فى أفريقيا موضوعاً لكثير من الجدل والاختلاف. فقد أوضح البعض أن مفهوم القبيلة نفسه إنما هو من صنع المستعمر إلى حد كبير، وأن هذا المفهوم الجديد قد أطلقه المستعمرون على الكيانات التى كانت موجودة عند الشعوب الأفريقية قبل الاستعمار، ومن ثم أصبح هذا المفهوم يمثل "مشكلة" تعترض سبيل الاستقلال والحكم الذاتى وتعوقه. ذلك أن التقسيمات القبلية والوعى القبلى كانت إلى حد كبير ثمرة جهود الحكام المستعمرين لبسط النظام والوحدة الإقليمية على مجتمعات محلية كانت قائمة من قبل وكانت تحظى بقدر كبير من الاستقلال. فحيثما وجد المستعمرون هوية سلالية مرنة ونسبية، عدّوها وحدة قبلية فى أحيان كثيرة وفرضوا ذلك عليها فرضاً. فتكتسب قواماً متماسكاً بسبب اضطرارها إلى تكييف نفسها مع المتطلبات الإدارية والسياسية للحاكم الاستعمارى.

وقد دلت الدراسة الأنثروبولوجية للشعوب الأفريقية أن الفهم الاستعمارى للقبيلة كوحدة مستقلة سلالياً ولغوياً وثقافياً وسياسياً، وذات وعى مستقل أيضاً كان تبسيطاً جسيماً لمجمل العلاقات الاجتماعية بين السلالات وبين الأقاليم المختلفة فى أفريقيا ما قبل الاستعمار. وقد أدى إدراك الأنثروبولوجيين لهذه الطبيعة المصطنعة لمفهوم القبيلة إلى رفضهم له. كما رفضه الساسة والمثقفون الأفريقيون. الذين بدأوا يعترضون أكثر فأكثر على صلاحية المفهوم لتفسير التنظيم الاجتماعى والسياسى الأفريقى المعاصر. لهذا يفضل الأنثروبولوجيون المعاصرون استخدام فكرة **الإثنية** (السلالية) والعلاقات بين الجماعات، والذى لم يفلح فى تفسيره وفهمه مصطلح "القبيلة". كذلك رفض العلماء فكرة "تهدم النظام القبلى" أو افتقاد الولاء للقبيلة والذى كان يعتقد أنه يظهر مصاحباً لعمليات

التحديث والتحضر. وسبب رفضهم أنهم اعتبروه تبسيطاً زائداً لعمليات الصراع والمنافسة والتكيف التاريخية التى دارتْ بين الجماعات الإثنية والعرقية المختلفة.

قتال *Fighting*

انظر: **عداوة، حرب، تسوية النزاع.**

قتل *Murder*

القتل غير الشرعى لفرد ما. ويختلف تعريف القتل من مجتمع لآخر تبعاً لاختلاف النظام القانونى فى كل مجتمع والمعايير التى تحدد تقليدياً الظروف التى يعد فيها القتل أمراً غير مبرر وغير مشروع. ومن الملابسات التى يحدث فى إطارها القتل، وتخضع لتفسيرات متباينة من ثقافة لأخرى، ومن قطاع لآخر داخل الثقافة الواحدة عمليات **قتل الأطفال (الوأد)، والحرب،** والقتل للثأر، والقتل الرحيم، وعقوبة الإعدام والقتل الطقوسى أو **القربان** (الأضحية).

انظر: **الأنثروبولوجيا القانونية، والأخلاقية.**

قتل الأم أو الأب (أو أحد الأقارب الأدنين) *Parricide*

طبقاً لنظرية **فرويد فى التحليل النفسى،** يظل أصل **تابو الزنا بالمحارم** كامناً فى نفس الإنسان البدائى الذى يشعر بالذنب نتيجة ارتكاب الابن جريمة قتل الأب ليتمكن من الاتصال الجنسى بالأم. انظر: **نظام سلطة الأب.**

القتل الطقوسى *Ritual Killing*

انظر: **أضحية، قربان.**

القدرة المحتملة (الكامنة) *Carrying Capacity*

يستخدم هذا المفهوم فى الإيكولوجيا ويرتبط بفكرة الضغط السكانى، ويستخدم المصطلح فى دراسات الإيكولوجيا الإنسانية **والإيكولوجيا الثقافية** للإشارة للإمكانية القائمة فى أنواع من التربة لإنتاج محاصيل غذائية، آخذاً فى الاعتبار كثافة السكان فى منطقة بعينها. ومع ذلك فإن المفهوم غالباً ما يستخدم دون تدقيق ودون الاستناد إلى أساس علمى رصين. ومن الأهمية بمكان أن نعى أن مفهوم القدرة المحتملة يرتبط بعدد من المتغيرات مثل مستوى التطور التكنولوجى للسكان واستراتيجيتهم المعيشية المفضلة، وعدد من القرارات المتصلة بكمية العمل المكرس لتنمية المحاصيل.

قدرية، جبرية *Fatalism*

يدعى بعض الكُتّاب أحياناً أن المجتمعات **القروية** أو التقليدية تتميز بالاتجاهات القدرية فى النظر إلى أمور الحياة، بمعنى أن أبناء تلك المجتمعات يعتقدون أن أفعالهم عاجزة عن التأثير فى مجرى الأحداث. ويعتقد ترتيباً على هذا أن هذه القدرية ترتبط بالنزعة **المحافظة** عند القرويين وبالجوانب الأخرى **لرؤية العالم** عندهم (انظر: **الخير المحدود**). ومع ذلك فقد أوضحت دراسات المجتمع المحلى التى أجريت على بعض الجماعات، مثل فلاحى أمريكا الوسطى، أن مثل هذه القيم أو الاتجاهات، كالقدرية، لا تمثل سمات عالمية للمجتمعات القروية،

فالأقاليم الجغرافية المتباينة والمراحل التاريخية المختلفة تتسم بتنوع الاتجاهات التى تسود فيها، ولذلك يتعين ألا نعتبر القدرية قيمة مطلقة للمجتمع القروى، وإنما هى قيمة من بين مجموعة قيم، أو قيمة وسط ذخيرة عريضة من القيم التقليدية يمكن أن تحتل مكان الصدارة فى ظروف معينة. فذخيرة تلك المجتمعات من القيم التقليدية تضم أيضاً: المشاركة الإيجابية، واتخاذ القرارات التى تؤثر على البيئة وتغير مجرى الأحداث. ولذلك من الضرورى أن توضع التعميمات الخاصة بالقيم والاتجاهات القروية فى إطارها الاجتماعى، وأن يؤخذ فى الاعتبار الظروف المعينة التى تظهر القدرية وتدفعها إلى الصدارة، أو تستنفر الاستراتيجية الإيجابية.

قرابة *Kinship*

شكلت القرابة، بمعناها الواسع، الذى يشمل تحالفات **الزواج** وعلاقات **المصاهرة**، موضوعاً أساسياً من موضوعات الأنثروبولوجيا منذ نشأتها، خاصة عندما نشر **مورجان** مؤلفه "أنساق قرابة الدم وقرابة المصاهرة" (١٨٧٠). والواقع أن ظاهرة القرابة تعد من أكثر الظواهر خصوصية ومن أكثرها تميزاً داخل البحث الأنثروبولوجى. واقتداء بمورجان، كان مجال التركيز الأساسى المبكر داخل دراسات القرابة يتمثل فى **مصطلحات القرابة**. من هنا لاحظنا أن الدراسات التى ركزت على أنساق القرابة، كانت تدور حول المقابلة بين مصطلحات القرابة داخل الأنساق (القرابية) المختلفة وتفسيرها. لكن **مالينوفسكى** وغيره من **البنائيين الوظيفيين** حاولوا الفكاك من هذه "المعادلات أو الحسابات القرابية" عبر التأكيد على أهمية دراسة القرابة فى سياقها السوسيولوجى. وداخل المدرسة البنائية الوظيفية، أدى ازدهار دراسات القرابة ذات التوجه السوسيولوجى إلى تطور **نظرية البدنة**. وحسبما يرى بارنز S.A.Barnes (١٩٨٠) أن هذا التطور الذى حدث داخل الاتجاهات ذات الانتماء الوظيفى أدى إلى حدوث انقطاع داخل دراسات القرابة، حيث تم اختزال ظاهرة القرابة، داخل التيار الأساسى للأنثروبولوجيا، إلى مجرد جانب من جوانب ظواهر أخرى، بينما استمرت الدراسات التى ركزت على الجانب التقنى للقرابة فى تناول هذه المجالات داخل النظرية الأنثروبولوجية، ولكن بمعزل عن باقى الميادين النظرية.

وعلى الرغم من الاهتمام الأنثروبولوجي المبكر بأشكال التحالف الناتجة عن الزواج، فإن دراسات القرابة، خلال القرن العشرين داخل الولايات المتحدة وبريطانيا، ركزت بشكل أساسى، ولفترة طويلة منذ الزمن. على **الانحدار القرابى** واستبعدت أشكال التحالف. لكن "اللغز الأساسى للانحدار القرابى" كما كان يسميه ديمون Dumont قد اتضح وفُهم بعد أن نشر **ليفى شتراوس** كتابه "الأبنية الأساسية للقرابة" (الذى نشر لأول مرة فى فرنسا عام ١٩٤٩، وأعيد نشره عام ١٩٦٧، وترجم إلى الإنجليزية عام ١٩٦٩)، وأدى هذا العمل، بالإضافة إلى إسهامات الأنثروبولوجيين الذين استلهموا

منهجه، إلى تأسيس مدرسة **نظرية التحالف**، تلك النظرية التى أعادت التوازن داخل دراسة أنساق القرابة وأشكال التحالف الناتجة عن الزواج.

(انظر: **الأبنية الأساسية، الأبنية المركبة، فرض/ تفضيل**).

لكن النظرة إلى القرابة بوصفها ظاهرة يمكن عزلها عن السياق الذى توجد فيه تعرضت لنقد شديد من جانب بعض الأنثروبولوجيين أمثال **ليتش** ونيدام (١٩٧١). فقد ذهبا كما قال نيدام إلى أنه: "لا يوجد ظاهرة تشبه ظاهرة القرابة، وبالتالى لا توجد دراسات تشبه تلك التى تهتم بهذه الظاهرة، وتأثرت هذه المحاولات التى سعت إلى "إعادة التفكير" فى دراسات القرابة، تأثرت إلى حد كبير بتطور الأنثروبولوجيا **البنيوية**، كما تأثرت برفض الفرضيات التقليدية للأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية ذات التوجه الوظيفى. لذا فقد احتدم الجدل، خلال ستينيات وسبعينيات القرن العشرين، بين نظرية التحالف ونظرية الانحدار القرابى. وارتبط هذا الجدل أحياناً بالجدل الدائر بين أصحاب التوجهات الإمبيريقية وأصحاب التوجهات البنيوية، داخل علم الاجتماع.

لقد مالت دراسات القرابة فى الولايات المتحدة. خلال نفس الفترة إلى الانحراف عن دراسة الجوانب السوسيولوجية لظاهرة القرابة، وركزت على تحليل الأبعاد المعرفية لهذه الظاهرة بوصفها حقلاً من حقول الثقافة (انظر: **تحليل المكونات، التحليل الشكلى**). وأدى ذلك إلى طرح مشكلة أساسية داخل الدراسات الحديثة للقرابة، وهى المشكلة المرتبطة بربط هذا **التحليل الشكلى** بواقع الأحداث الاجتماعية والتفاعل. فمن ناحية أصبحت المناهج الخاصة بهذا التحليل الشكلى لأنساق القرابة أكثر إحكاماً، بينما مالت الدراسات السوسيولوجية، من ناحية أخرى، إلى التأكيد على الطبيعة المرنة لهذه الأنساق، وإمكانية تغيرها داخل السياق الاجتماعى.

وثمة مشكلة أخرى من مشكلات دراسات القرابة، تتمثل فى طبيعة الارتباط بين الوقائع الطبيعية الخاصة بالوراثة والبيولوجيا، وأنساق القرابة بوصفها أبنية ثقافية أو أبنية اجتماعية ثقافية. فمن ناحية نجد أن التعريف البديهى للقرابة يستند على الارتباط "بالدم" أو "البيولوجيا". ولكن نجد من ناحية أخرى أن تصنيفات القرابة هى عبارة عن مفاهيم وتصورات اجتماعية وثقافية لا تستند بالضرورة على حقائق بيولوجية، كما ذهب إلى ذلك أصحاب توجه الحتمية الاجتماعية أو الثقافية فى دراسة القرابة. لذا نجد أن الجدل الدائر حول **امتداد مصطلحات القرابة** يتركز حول قضية ما إذا كان المعنى "المحورى" أو "الأساسى" لمصطلحات القرابة يقتصر على مجموعة من العلاقات العائلية العامة، أو تقتصر على فئة من الأشخاص يجمعهم معاً مصطلح واحد دون أن يعنى ذلك بالضرورة أنهم أعضاء فى جماعة بيولوجية واحدة. ويتفق معظم الأنثروبولوجيين المعاصرين على أن علاقات القرابة تنطوى على قدر من التنميط استناداً على روابط "طبيعية" أو "بيولوجية"،

ولكنهم يدركون أيضاً، أن مثل هذه الروابط الطبيعية يفهمها الناس بطرق عديدة ومتنوعة داخل السياقات الثقافية المختلفة، بشكل لا يتطابق بالضرورة مع تعريفاتنا البديهية. (انظر: **حمل**). ولقد أدى تطور أدوات البحث داخل الأنثروبولوجيا المعرفية إلى إمكانية رسم خرائط دقيقة للمجالات المرجعية والمعرفية التى تربطها أى ثقافة من الثقافات بمصطلحات القرابة (انظر: **تحليل المكونات، التحليل الشكلى الدلالى**).

إن أهمية دراسات القرابة داخل علم الأنثروبولوجيا تعود، إلى حد كبير، إلى الأهمية التى أولاها هذا العلم لعلاقات القرابة داخل المجتمعات التى درسها علماء الأنثروبولوجيا. فكثيراً ما لاحظ الأنثروبولوجيون أن أهمية علاقات القرابة داخل المجتمعات قبل الصناعية تفوق أهميتها داخل المجتمع الصناعى الحديث. لذا يؤكد الأنثروبولوجيون أن القرابة (و/ أو التحالفات المترتبة على الزواج، التى يتم تضمينها بشكل عام داخل القرابة) تشكل الأساس التنظيمى الجوهرى داخل المجتمع الصغير أو المجتمع ما قبل الصناعى. حيث تعبر علاقات القرابة والمصاهرة داخل كثير من هذه المجتمعات، عن أهمية العلاقات الاجتماعية، فكل الأشخاص الذين يشتركون مع الفرد فى علاقة يندرجون معه فى علاقة قرابة، سواء كان هذا الفرد يعرف بدقة طبيعة هذه العلاقة أم لا. وقد لاحظ بعض الإثنوجرافيين أن العالم ينقسم، لدى أعضاء المجتمع الصغير، إلى أقارب وأعداء (وتحتل علاقات النسب والمصاهرة الموجودة أو المحتملة وضعاً بينياً بين هاتين الفئتين).

أما التحليلات الماركسية التى اهتمت بأنماط الإنتاج ما قبل الرأسمالية فقد عزت أهمية علاقات القرابة، داخل المجتمعات الصغيرة أو المجتمعات ما قبل الصناعية، إلى الدور الذى تلعبه هذه العلاقات فى تنظيم العلاقات الاقتصادية وخصوصاً علاقات الإنتاج. لكن التحليل الماركسى للقرابة لم يتطور بعد تطوراً كبيراً، وثمة إمكانيات لدراسات مستقبلية مهمة داخل هذا المجال. دراسات توضح وتحدد العلاقة بين النظم الإنتاجية و**إيديولوجية** القرابة داخل السياقات الإثنوجرافية المختلفة.

قرابة أبوية — *Agnatic*

الأقارب العاصبون، فى القانون الرومانى، هم الأفراد الذين ينحدرون من سلف (**جد**) ذكر مشترك. وتعنى فى الاستخدام الحديث أولئك الأشخاص الذين يرتبطون ببعضهم البعض من ناحية الذكور فقط. لذا يعد هذا المصطلح مرادفاً **للانتساب للأب**.

القرابة الثانوية
Complementary Filiation

صك **فورتس** هذا المصطلح فى دراسته لنظم الانتساب ذات الخط الواحد ليشير به إلى الحقوق والالتزامات والعلاقات التى تقوم عبر خط القرابة الأمومى فى النظم الأبوية أو تلك التى تقوم عبر خط القرابة الأبوية فى النظم الأمومية. وقد افترض فورتس أن القرابة الثانوية تدعم عناصر التوازن فى نظام البدنة، كما تحقق التكامل فى نظام

الانتساب ذى الخط الواحد بين العلاقات **الرسمية القانونية مع الأقارب** من ناحية **والروابط غير الرسمية ولكنها أكثر عاطفية أو مودة مع غير الأقارب**، من ناحية أخرى. **وقد ذهبت الانتقادات التى وجهت إلى هذا الفرض** إلى أن هذا المفهوم من صنع **نظرية البدنة** ذاتها، **التى تقتضى** وضع فئة خاصة **لقياس** العلاقات التى تعبر فى الواقع عن روابط **الانتساب القرابى المزدوج**، أو **القرابة المزدوجة** أو **علاقات المصاهرة**.

انظر: **قرابة**، **نظرية التحالف**.

القرابة الطقوسية *Ritual Kinship*

القرابة الطقوسية أو الروحية هى **المصطلح** الأنثروبولوجى الذى يستخدم **لوصف** الطقوس والعلاقات المعقدة **المصاحبة** للعماد (المعمودية) وأبوة (أو **أمومة**) العماد (انظر: **كومبادرازجو**). وقد دُرس طقس العماد والعلاقات الاجتماعية **التى** يخلقها من وجهات نظر مختلفة. **وأسفرت** الدراسات عن اتجاهين رئيسيين: **الأول** هو تحليل رمزية القرابة الطقوسية **والعبارات** التى تنشئها بشأن الهوية الشخصية **والروحية** والاجتماعية، والثانى دراسة شبكة **العلاقات** الاجتماعية **التى** تنشئها القرابة **الطقوسية**، وكيف تصبح تلك العلاقات علاقات تضامن ومساعدة متبادلة أو **رعاية** (ولاية). وهناك قليل من التحليلات التى تجمع بين هاتين النظريتين لتوضح كيف يعدل الفاعلون الاجتماعيون بشكل **استراتيجى** فى الخصائص والسمات الرمزية **للقرابة** الطقوسية. ومن الأبعاد الأخرى المهمة التى تحتاج إلى مزيد من التطوير دراسة القرابة الطقوسية من منظور مقارن، وأوجه الشبه والاختلاف بينها وبين طقوس التسمية **والتكريس** فى المجتمعات غير المسيحية.

القرابة غير الخطية (المجانبة)

Ablineal

تستخدم فى دراسات القرابة كمرادف للقرابة غير الخطية أو **الموازية** (المجانبة).

القرابة المتخيلة (الوهمية)

Fictive Kinship

يطلق هذا المصطلح على أشكال معينة من العلاقات الاجتماعية مثل أخوة الدم أو علاقات آباء العماد بأبناء العماد، وهى علاقات تنسج على منوال العلاقات القرابية الطبيعية. وقد ذهب بعض الأنثروبولوجيين إلى تهافت هذا المصطلح، لأن هذه العلاقات التى نتحدث عنها، لا تدعى أنها علاقات طبيعية، وإنما نحن الذين نقارن بينها وبين العلاقات القرابية الطبيعية أو البيولوجية ونميزها عنها. لذلك يفضل هؤلاء العلماء أن نطلق على تلك العلاقات مصطلح **القرابة الطقوسية** أو القرابة الروحية. انظر: **كومبادرازجو**.

قرابى *Cognatic*

يستخدم هذا المصطلح بمعنيين أولهما هو "الارتباط القرابى" Cognatic Kinship، وهو مرادف **للقرابة المزدوجة** أو **قرابة الدم**. أما المعنى الثانى فهو أكثر

تحديداً وهو "الانتساب القرابى" Cognatic Descent، ويشير إلى **الانحدار من سلف مشترك** بعيد عبر روابط القرابة الأبوية أو الأمومية. انظر: **أقارب**.

القرار *Decision*

يتم تحليل القرارات أو الاختيارات بين استراتيجيات أو أساليب عمل بديلة من خلال دراسة بعدها المعرفى أو عمليات الإفادة من المعلومات **والمعارف** المتضمنة فى اتخاذ القرار، وكذلك من زاوية العوامل السياسية المتضمنة فى ذلك. وفى **الأنثروبولوجيا المعرفية** وفى مناقشات موضوعات **الرشد ونظرية اللعب** تعد القرارات ثمرة للإفادة من المعلومات أو للتفاعل بين متخذ القرار الواعى وبين البيئة. وفى ميدان **الأنثروبولوجيا السياسية** ودراسات **القوة** كثيراً ما يساعد تحليل عملية اتخاذ القرار على معرفة: أين تكمن القوة.

قربان (أضحية) *Sacrifice*

تقديم حيوان حى - أو فى حالات استثنائية إنسان - إلى الإله أو الروح. لهذا ركزت الدراسة الأنثروبولوجية للقربان على العبارات الرمزية التى نُسجت عن الهوية البشرية، والحيوانية، والروحية، والعلاقات بينهم من ناحية، وعلى طريقة تفسير القربان باعتباره يعكس أو يدعم جوانب بعينها للبناء الاجتماعى والتضامن الاجتماعي من ناحية أخرى. وعلى ضوء هذا الفهم ذهب **روبرتسون سميث** (١٨٩٤) إلى أن القربان عند الساميين يخلق الوحدة الاجتماعية ويعززها بين المشاركين فى الوجبة المشتركة والإله الذى يعبدونه. وذهب غيره من الأنثروبولوجيين الأوائل إلى القول بأن **التوتمية** هى أصل القربان، وإن كان **ليفى شتراوس** قد ذهب فيما بعد إلى تحدى المنطق الرمزى لهذا الربط بين التوتمية والقربان، زاعماً أن المنطق الكامن وراء القربان يختلف اختلافاً أساسياً عن منطق التوتمية (١٩٦٦). ففى القربان منظومة من المعادلات الرمزية التى تعمل على خلق طائفة من علاقات التماس تربط بين الطرفين الأساسيين، البشر والآلهة. أما فى التوتمية فإن العلاقة ليست علاقة تماس، ولكنها علاقة تناظر بين المنظومتين المختلفتين، المنظومة الطبيعية للنوع (التوتم) والمنظومة الثقافية لجماعة من الأشخاص. هنا - وكما أشار ليفى شتراوس - نلاحظ أن مُقدم القربان يدخل فى اتصال مع الآلهة بواسطة مجموعة من المعادلات الرمزية، ثم يؤدى الفعل القربانى ذاته إلى قطع هذا الاتصال عن طريق القضاء على هذا الوسيط الذى هو القربان المضحى به. وبهذا يصل البشر والآلهة إلى تحقيق الغرض من القربان، الذى إما أنه تكفير عن شئ أو تحقيق اتصال مع شئ، ثم ما يلبثا أن ينفصلا من جديد.

واستخدم **ليتش** نموذج **شعائر المرور** لتفسير منطق القربان (١٩٧٦) مشيراً إلى أن الإجراء الطقسى المتبع فى شعائر المرور إنما يعمل على فصل الشخص المكرّس إلى جزء "نقى" وجزء "غير نقى". وعلى المستوى الرمزى يتم استبعاد الجزء غير النقى ودمج الجزء النقى فى المكانة الجديدة

للشخص المكرس. وعلى غرار هذا النمط يرى ليتش أن طقس القربان، يعمل عن طريق تأسيس معادلة رمزية بين مقدم القربان والضحية المتقرب بها، على تطهير مقدم القربان وخلق مكانة شعائرية جديدة من خلال تطهير الضحية. وهذا – فى رأيه – هو ذات المنطق وراء القربان فى كثير من البيئات المختلفة التى يوجد فيها هذا النظام.

كما أن القربان عموماً، والقربان البشرى تحديداً، قد جذبا الانتباه من منظور كل من الإيكولوجيا الثقافية **والمادية الثقافية**، اللذين ركزا اهتمامهما على هذه الممارسة الشعائرية وغيرها لكى يبرهن على وجود نوع من الرشد البيئى وراء عادات المجتمع البشرى التى قد تبدو لنا غاية فى عدم الرشد أو الرمزية. وهكذا يذهب هارنر Harner إلى أن القربان البشرى المكسيكى القديم (عند الأزتك) وعادة **أكل لحوم البشر** إنما يرتبطان بالضغط السكانى فى المكسيك قبل فتحها. ويرى أن هذا الضغط السكانى، فضلاً عن النقص الشديد فى البروتين الحيوانى، قد خلقا استجابة تكيفية تمثلت فى انتشار أكل لحوم البشر على نطاق واسع. ثم سرعان ما أخفيت هذه الظاهرة وقدمت لها تبريرات إيديولوجية باعتبارها قرباناً دينياً.

وكان سالينز من بين من تصدوا لمعارضة هذا التفسير (١٩٨١) منتقداً كلاً من الدليل الإيكولوجى الذى بنى عليه هارنر قضيته، وتقليله من شأن الدافع الدينى الكامن وراء القربان. والواقع أن التفسيرين الإيكولوجى والرمزى ليسا متعارضين بشكل أساسى، بشرط أن نحرص على التمييز بين النتائج أو الوظائف الإيكولوجية لعادة بعينها، والتى غالباً لا يعيها ممارسوها أو يعونها جزئياً فقط، وبين مستوى الدوافع أو التفسيرات أو المبررات الإيديولوجية الواعية لهذه العادة. فمن المشروع ولا شك أن نبحث فى طبيعة الدور الذى تضطلع به العادات القربانية فى العمل على تكيف الجماعة البشرية مع بيئتها، بل ومن الضرورى أيضاً أن نكشف عن القيم الرمزية التى تنسب إلى بعض الأفعال الطقسية داخل منطق النسق الاجتماعى الثقافى. لهذا فإن رأى هارنر القائل بأن القربان البشرى قد لعب دوراً فى تعزيز أوضاع الطبقات العليا وتبريرها عن طريق توكيد أهمية وضرورة الكهنة يعد رأياً هاماً فى هذا السياق. ولعله بسبب ذلك تقع الأنثروبولوجيا الرمزية أحياناً فى شراك الافتراض السطحى القائل أن مجموعة الممارسات أو العقائد الدينية إنما تمثل المنطق الرمزى للثقافة بشكل عام، دون أن يؤخذ فى الاعتبار أن هذه العقائد ربما تمثل وتبرر أوضاع جماعة محددة هى صاحبة القوة السياسية فى المجتمع. فالقربان البشرى عند قبائل المكسيك القديمة (الأزتك) كما أشار هارنر كان يعد ضرورياً لأنه يضمن البقاء والازدهار الاجتماعى والاقتصادى والروحى، ولأن الكهنة كوسطاء فى القربان كانوا يشكلون جزءاً من الصفوة الحاكمة المتحكمة فى الأنشطة الاقتصادية والعسكرية والدينية لسكان المجتمع برمته، ولأنهم – أيضاً – كانوا يؤازرون سياسة إمبراطورية الأزتك فى التوسع العسكرى بفضل مركب الأسلحة والقرابين. ولهذا

استجاب مارفين هاريس M.Harris على سبيل المثال لتأكيد سالينز على أن القربان عند الأزتك كان يمثل تواصلاً بين الكهنة والأضاحى المتقرب بها بقوله "إن الطبقة الحاكمة التى تدعى أنها تأكل بعض الناس حرصاً منها على رفاهية المجموع إنما هو قول ناقص، لأنه لا يقول كل الحقيقة" (١٩٧٨). ومن الضرورى على أية حال أن نزيل الخلط فى رأى كل من هاريس وهارنر بشأن العلاقة بين الأساس الإيكولوجى والأساس الطبقى الاجتماعى للقربان بأن نأخذ فى الاعتبار المنطق الرمزى للقربان، وأن ندرك إلى أى مدى كانت هذه الممارسة تمثل جزءاً من النسق الدينى الرمزى المقبول لدى المجتمع برمته.

القرى العمرية *Age Villages*

يعد هذا الشكل نمطاً غير شائع للتنظيم المتأسس على العمر، حيث يستقر أفراد فئة (طبقة) عمرية معاً بعد الزواج ويشكلون أساساً لمجتمع محلى. وقد وصفت مونيكا **ويلسون** قرى Nyakusa العمرية فى وسط أفريقيا باعتبارها ثمرة للتعارض الصارخ والفصل الشديد بين الأجيال المتعاقبة فى تلك المجتمعات.

قلب المنطقة الثقافية *Culture Core*

ظهر مصطلح قلب المنطقة الثقافية فى أعمال **ستيوارد** وأنثروبولوجيين آخرين تأثروا بنظريته التطورية. وقلب المنطقة الثقافية هى تلك المنطقة الثقافية التى تكون الأكثر ارتباطاً بشكل مباشر بعمليات التكيف مع البيئة. انظر: **الإيكولوجيا الثقافية، التطور.**

القمار *Gambling*

الألعاب التى تعتمد على الحظ أو المهارة، حيث يتحتم على المشتركين فى اللعبة أن يخاطروا بشكل من أشكال الرهان، فإما أن يخسروه أو يضاعفوه حسب توفيقهم فى اللعب. والمقامرون يمكن أن يشاركوا فى اللعب بأنفسهم مباشرة، أو يقتصرون على المراهنة على حظ الآخرين، أو على نتيجة أى حدث أو نشاط. وقد أوضح جيمس ودبيرن J.Woodburn أن القمار ربما كان نشاطاً رئيسياً لتمضية الوقت عند شعوب **الصيد والجمع**، مثل شعب الهادزا فى تنزانيا، حيث يتوفر لديهم قدر كبير من وقت الفراغ بعد أداء الأنشطة المعاشية الأساسية. هناك بعض أشكال **العرافة** القريبة الشبه من القمار، من حيث أنها توقف القرارات والأحكام وغيرها على الحظ، حيث يفترض أن التدخل الإلهى أو الروحى سوف يحدد النتيجة. وتوجد الأشكال الترويحية للقمار فى أنواع عديدة شتى من المجتمعات، ولكنه اكتسب داخل المجتمع الرأسمالى الحديث مكانة خاصة ولكنها تتسم بالغموض. فهو من ناحية يعد شيئاً لا أخلاقياً، ولكننا نجده من ناحية أخرى يتخذ شكلاً مؤسسياً، ولو جزئياً على الأقل. وتختلف البلاد فى كم القمار الذى يمارس فيها وفى أنواعه (كاليانصيب، وسباق الخيل، ونوادى القمار) التى يسمح رسمياً بممارستها من قبل الدولة أو شركات أعمال مشروعة. والقمار من الأنشطة التى تحظى بالقبول كما تواجه

بالرفض من جانب الطبقات المسيطرة، حيث أنها – من ناحية – تتيح فرص الحصول على ربح مالى دون عمل، ولأنها تتعارض مع "أخلاق العمل". ولكنها – من ناحية أخرى – وسيلة لتلطيف مظاهر التفاوت فى الثروة كما أنها تصرف النظر عن الأسباب الحقيقية لذلك التفاوت. وتمثل أنشطة اليانصيب الذى تديره الدولة أو شركات خاصة، وكذلك الأنواع الأخرى من القمار نظاماً له شعبيته وأهميته لدى أبناء الطبقات الدنيا وكذلك الشرائح الدنيا من الطبقة الوسطى فى عديد من البلاد. وتستفيد هذه الأنشطة من صورة الرجل العادى الذى يحقق فجأة ثروة هائلة، وهى صورة يرى البعض أنها تصرف النظر عن المشكلات الاجتماعية والاقتصادية الحقيقية. أما القمار بين الأثرياء فيؤدى وظيفة مختلفة تماماً بوصفه شكلاً من الاستهلاك المظهرى الذى يضفى على صاحبه هيبة، لأنه لا يمارسه سوى الأثرياء. ومن ثم يتخذ القمار لدى الأثرياء أشكالاً مختلفة عن تلك التى تعرفها القطاعات الفقيرة. وليس لدينا حتى الآن سوى قليل من الدراسات الأنثروبولوجية للقمار، وللصلات القائمة بين أشكاله العديدة، ولمسألة شعبيته، وغيرها من الاتجاهات نحوه ورؤية العالم له. فقد يكون من المفيد على سبيل المثال إجراء دراسات ثقافية مقارنة لأفكار الحظ، والمكسب، والأشياء أو السلع التى لا يمكن المراهنة عليها.

القنص *Hunting*

انظر: **الصيد**.

قواعد الزواج *Marriage Rules*

انظر: **التحالف، الزنا بالمحارم، فرض/ تفضيل.**

قواعد النحو *Grammer*

عرف بلومفيلد (١٩٣٣) هذا المصطلح فى معناه التقليدى بأنه "الترتيب ذو المعنى للأشكال فى قالب لغة". وهذا التصور الاستاتيكى فى جوهره لقواعد النحو كمجموعة من قواعد ترتيب الأشكال قد أفسح مكانه لتصور أكثر ديناميةً على أساس مفاهيم **التحول** والنحو التوليدى. انظر: **البناء العميق والسطحى**.

القوة *Power*

تتحقق القوة كتفسير لأنماط عديدة متنوعة من الأحداث والظواهر، التى تتراوح بدءاً من قوة رجل السياسة، إلى قوة **الشامان، إلى** قوة مفهوم معين مثل فكرة **المانا**. وقد حاول أحد الفروع الجديدة للأنثروبولوجيا المهتم بدراسة القوة فى السنوات الأخير التأليف بين هذه المعانى المختلفة للقوة، وأن يحلل العنصر المشترك بينها جميعاً من منظور علم الأنثروبولوجيا. ولقد كان آدامز (١٩٧٧) رائداً لهذا الاتجاه، ونراه يعرف القوة من وجهة النظر الأنثروبولوجية بأنها: "قدرة شخص معين أو وحدة اجتماعية معينة على التأثير على سلوك وعلى عملية صنع القرار عند الآخر، وذلك من خلال التحكم فى بعض الأشكال الفعالة فى بيئة هذا الآخر" (وهذا هو أوسع معانى المصطلح). أما ماكس **فيبر**، من ناحية أخرى، فقد عرف القوة بأنها "إمكانية أحد أطراف علاقة

اجتماعية معينة أن يصبح فى موقع ينفذ فيه إرادته رغم ما يلاقيه من مقاومة، وبصرف النظر عن الأساس الذى قامت عليه هذه الإمكانية" (١٩٤٨). وقد تحاشى فيبر فى هذا التعريف أن يحدد على وجه الدقة الأصل أو الأساس الذى تعتمد عليه القوة، نظراً لأن أساس القوة يقوم على التحكم فى واحد أو أكثر من عديد من الموارد والإمكانيات المتنوعة، بعضها من طبيعة مادية، وبعضها الآخر من طبيعة لامادية. وتتميز القوة عن **السلطة**، التى تعد الحق المعترف به اجتماعياً فى اتخاذ القرارات أو ممارسة القوة. كما تختلف القوة عن القهر الذى يعنى استخدام القوة رغم المقاومة. وتختلف القوة أيضاً عن الإكراه (الإجبار)، على أساس أن أنواع الإكراه عبارة عن ظروف مقيّدة موجودة دائماً فى أثناء التفاعل الاجتماعى، ولكنها لا تعنى بالضرورة وجود علاقة قوة، وإن كانت عمليات الإكراه يمكن أن تستخدم لخلق علاقة القوة هذه.

وقد ميز آدامز بين القوة التابعة والقوة المستقلة. فالقوة المستقلة خصيصة تنسب لبعض الأفراد أو الجماعات الاجتماعية، وتتجلى ليس فقط من خلال آثارها العملية، وإنما فى بعض العلامات أو الإشارات الروحية أو الطقوسية الخاصة والمحددة. فالقوة الفردية أو المستقلة الخاصة بالشخص هى مجموع قدراته الموروثة والمكتسبة، ويوجد فى كل مجتمع نظم وقواعد للتعبير عن هذه القوة الفردية وقياسها، ولتقريب العلاقات بين الأفراد الذين يحوزون درجات مختلفة أو أنواعاً مختلفة من القوة. وقد أشار آدامز إلى أن هناك إيديولوجيات محلية كثيرة للقوة تتعامل مع التمييز الرئيسى بين السيطرة/ والخروج عن السيطرة، والذى كثيراً ما يرتبط بأنواع أخرى من التعارضات الثنائية (الأمن/ الخطر، والطبيعة/ الثقافة). ويعد التحليل **البنيوى** أداة مفيدة لتوضيح ملامح النماذج المحلية للقوة وعلاقتها بالتنظيم الاجتماعى.

أما المجتمعات الأكثر تعقداً فيكون لديها آليات للسيطرة أكثر تركيباً، كما تكون لديها أنواع أكثر من القوة التابعة (غير المستقلة). وتعنى القوة التابعة تلك القوة التى ليست كامنة أو أصلية داخل الأفراد أو الجماعات، وإنما تكون مفوضة من مصدر آخر، أو ممنوحة أو مخصصة من حائز للقوة على مستوى أعلى. ويرى آدامز أنه كلما كبرت المجتمعات واتسعت ونمت من النواحى السكانية والتكنولوجية الاقتصادية كلما حدثت زيادة عامة فى كمية القوة (والطاقة أيضاً). كما تشهد مثل هذه المجتمعات زيادة فى تركيز القوة الموجودة فى أيدى جماعات الصفوة أو الطبقات الحاكمة. ويبلغ التركيز الحد الذى نجد فيه أنه مع أن الشرائح الأدنى تحصل على كم أكبر من القوة من الناحية المطلقة، إلا أن نصيبهم هذا من القوة يتراجع فى الحقيقة من الناحية النسبية (أى بالنظر إلى ما تحوزه الشرائح الأعلى من القوة). ثم إن زيادة تعقيد أبنية القوة التابعة يعنى أن قراراتها تتضاءل قوتها كثيراً فى النسق الكلى العام. والحق أنه يمكن الاختلاف حول الادعاء بأن الشرائح الأدنى فى المجتمع المركب يزداد نصيبها

من القوة من الناحية المطلقة بالقياس إلى نصيب أفراد المجتمع البسيط. ذلك أن الاتجاه التاريخى نحو زيادة الاستغلال وتزايد الاستقطاب الطبقى يمكن أن يؤدى إلى وضع تلك الشرائح الأدنى فى ظروف الفقر المطلق والافتقار الكامل إلى القوة.

وقد ركز كثير من علماء الإثنوجرافيا على غموض مفهوم القوة، خاصة أولئك العلماء الذين حللوا نماذج القوة الشعبية أو المحلية، وأبعادها الروحية أو المعرفية أو المعيارية. ويناقض ذلك الاتجاه تحليلات القوة السياسية والقانونية التى تؤكد على نظرية التبادل وعلى **المفاوضة**، والتى ترى أن القوة عبارة عن علاقة بين أشخاص ذوى موارد وخصائص وأهداف متباينة، وهذا الفهم للقوة الذى يشبه مفهوم "السوق الحرة" لا يصلح كثيراً لتحليل المواقف التى يخضع أطرافها لقيود ثقيلة تفرضها عليهم العوامل المعيارية أو المثالية أو القوة المؤسسية. غير أنه من الضرورى التأليف بين تلك الاتجاهات المختلفة فى دراسة القوة، إذ يوجد فى أى سياق اجتماعى تفاعل دائم بين النماذج المثالية، والهامش الذى تتيحه تلك النماذج للتعديلات أو التلاعب فى التفسير وفى الاستراتيجية. وتحاول نظريات آدامز وغيره من الأنثروبولوجيين المعاصرين العاملين فى هذا الميدان التأليف بين التصورين السائدين فى الأنثروبولوجيا للقوة، **الرمزية** والمادية، وذلك عن طريق دراسة الإدارة الاستراتيجية لعلاقات القوة داخل نسق إيكولوجى معين وفى ظل قيود معرفية ورمزية معينة. انظر: **الإيديولوجيا، الأنثروبولوجيا السياسية، الدين، الشعائر.**

القوة السوداء *Black Power*

حركة مؤثرة فى التحول الاجتماعى فى الولايات المتحدة الأمريكية، وهى حركة قدمت نماذج للكثير من حركات الاحتجاج وتنمية الوعى. ولقد ظهرت القوة السوداء من رحم حركة الحقوق المدنية فى ستينيات القرن العشرين، والتى اختلفت عنها فى تأكيدها على التطور المستقل للتنظيم السياسى والكبرياء الإثنى بين السود. ولقد وصف جيرلاش L.P.Gerlach وهاين V.H.Hine فى دراستهما الأنثروبولوجية الحركة بأنها تنظيم شعبى أكثر من كونها حركة ثورية مركزية. كما صنفا الحركة كحركة انقسامية، غير مركزية، تعتمد على علاقات شبكية (تشكل شبكات من العلاقات المفتوحة وغير المحددة بين الخلايا المحلية التى يتبلور كل منها حول قائد كارزمى). وانتهيا من دراستهما إلى أن هذه الخصائص تلعب دوراً تواؤمياً فى إحداث التغير الاجتماعى، لأنها تجعل من الصعب قهر الحركة، وتشجيع النزعة التجديدية، وتعظم فرص تجنيد أعضاء جدد من مختلف الشرائح الاجتماعية – الاقتصادية.

قوى الإنتاج المادية
Material Forces of Production

تعد قوى الإنتاج المادية فى النظرية الماركسية هى الأساس الحقيقى للأنساق الاقتصادية، وبالتالى للمجتمع. ونجد أن قوى الإنتاج المادية بالإضافة إلى علاقات الإنتاج الاجتماعية يشكلان معاً **نمط الإنتاج**.

القيادة، الزعامة Leadership

تعد القيادة جانباً هاماً من جوانب النظام السياسى، كما أن تحليل التعريف الثقافى وممارسة الدور الاجتماعى للقيادة يعد من مجالات البحث المهمة فى **الأنثروبولوجيا السياسية**. ولابد من التمييز بين القيادة **والسلطة**، إذ إن الأشخاص الذين يمارسون قيادة فعالة ليس من الضرورى أن يكونوا ممن يحتلون **مناصب** سياسية. والقيادة عموماً تقاس باتخاذ القرارات، إذ يُنظر إلى القائد باعتباره الشخص الذى يتخذ القرارات بنفسه أو الذى يمثل محور ارتكاز فى صناعة القرارات التى تتخذها الجماعة. وهكذا فإن القيادة تتم فى سياقات متعددة للفعل الاجتماعى الجماعى (كجماعة العمل، والأسرة أو الجماعة القرابية...إلخ). وليس من الضرورى أن تكون دائماً جزءاً من النظام السياسى (الرسمى). والقيادة السياسية – أو وجود دور قيادى يمثل جزءاً من النظام السياسى – يتخذ أيضاً صوراً عديدة. ولذا يعد تحليل تعريف ووظائف القيادة السياسية جزءاً من تحليل النظام الكلى للأدوار السياسية داخل الجماعة. انظر أيضاً: **زعيم، الرجل الرئيس، الملكية، رئيس/ شيخ، المكانة، القوة.**

قياس العلاقات اللغوية Lexicostatistics

طريقة لقياس العلاقة بين اللغات، من خلال مقارنة قوائم المفردات الفصحى بين لغتين معينتين، وتسجيل عدد الأشكال المتشابهة بينها. وقياس العلاقات اللغوية (أو ما يطلق عليه أيضاً Glottochronology) هو طريقة لقياس مدى اختلاف لغتين عن مصدرهما الأصلى عبر الزمن. ووجه القصور الأساسى فى هذا الاتجاه هو الفشل فى دراسة وكشف التداخل والتفاعل بين التطورات المستقلة لكل لغة من ناحية. وبين العوامل المؤثرة الأخرى كالاحتكاك والانتشار من ناحية أخرى.

القياس المقطعى (فى الموسيقى) Cantometrics

نظام اخترعه آلان **لوماكس** يهدف إلى وصف الأسلوب الموسيقى وصفاً موضوعياً (بطريقة تشبه أسلوب **قياس وحدات الرقص** فى أنثروبولوجيا **الرقص**)، ولربطها بالجوانب الأخرى فى الثقافة. لقد حاول لوماكس أن يقيم علاقات بين تنظيم الأداء الموسيقى والمعتقدات الثقافية والاجتماعية والقيم الأكثر عمومية مثل: الفردية والتعاونية، والديموقراطية، والتسلطية، وهكذا. انظر: **علم الموسيقى السلالى (المقارن)**.

قياس وحدات الرقص Choreometrics

نظام اخترعه آلان **لوماكس** للقياس الثقافى المقارن لأداء الرقص.

القيل والقال (النميمة) Gossip

عملية تبادل المعلومات داخل الجماعات الاجتماعية بشأن الناس وسلوكهم. ويعنى المصطلح ضمناً أن المعلومات المتداولة قد تكون مشوهة أو منقولة بهدف تعمد الإيذاء. ومع ذلك فمن المستحيل فصل النميمة فى

ذاتها عن عملية نقل أنواع أخرى من المعلومات داخل شبكات العلاقات الاجتماعية. وكثيراً ما يقال إن النميمة تمثل إحدى آليات **الضبط الاجتماعى**، إذ يعتقد أن تعريض الشخص لنقد واستهجان الرأى العام يمثل أحد صور الجزاء المهمة فى المجتمعات الصغيرة المحدودة النطاق (انظر: **الأنثروبولوجيا القانونية**)(*). ومع ذلك فإن هذا التأكيد على الوظيفة الإيجابية للنميمة يجب أن يوضع فى كفة الميزان أمام الاحتمالات الهائلة **للصراع** التى تخلقها النميمة. وهى يمكن أن تمثل فى ذاتها مشكلة اجتماعية رئيسية فى كل من المجتمعات الصغيرة والجماعات الاجتماعية الكبيرة، وذلك بالنظر إلى تصورات أعضاء الجماعة. وتعد النميمة- كنشاط ضد اجتماعى- جزء من تصورات القيم والاتجاهات التى تم رصدها فى بعض المجتمعات الصغيرة أو المجتمعات المحلية **الريفية**، التى حاول بعض الأنثروبولوجيين ربطها بنمط سائد أو مسيطر من القيم كقيمة **الخير المحدود** أو فكرة **النزعة الأسرية المفرطة**. وتمثل النميمة عنصراً مهماً من عناصر الدراسة الإثنوجرافية للعلاقات الاجتماعية، والعلاقات داخل الجماعة، حيث إنها تكشف الحدود الاجتماعية والتقسيمات الاجتماعية السياسية أو تقسيمات **الزمر المنشقة**، وتعمل كذلك على دعم تلك الحدود والتقسيمات.

القيم *Values*

من الأفكار المهمة فى كثير من النظريات الأنثروبولوجية أن التكامل الثقافى والاجتماعى يعتمد على مجموعة من التوجهات القيمية المشتركة الأساسية. وتتفق النظريتان **الوظيفية والبنائية الوظيفية** فى أن **التوازن** أو وحدة الجماعة هو القيمة الجمعية النهائية التى تعبر عنها الثقافة. وقد ذهب بعض المفكرين النظريين الأمريكيين والألمان فى الثقافة إلى أن الثقافات تتكامل بفعل بعض التأكيدات أو التوجهات القيمية المتميزة. من هذا مدرسة **الثقافة والشخصية** التى تذهب إلى ربط الأنماط الثقافية باختيار بعض الأنماط المزاجية أو النفسية. ومنها مدرسة فرويد أو الفرويدية المحدثة التى تربط الديناميات النفسية للشخصية ببناء الثقافة. فكلا هذين الاتجاهين داخل **الأنثروبولوجيا النفسية** يهتم أكبر الاهتمام بفكرة القيم المشتركة كعوامل للتكامل الثقافى. وربما كان **كلاكهون** (١٩٥٢) صاحب واحد من أعظم الإسهامات فى استخدامه لمفهوم القيمة، حيث عرفها بأنها: "تصور صريح أو ضمنى، خاص بفرد أو مميز لجماعة، عما هو مرغوب، يؤثر على الاختيار من بين البدائل المطروحة من أنماط، ووسائل، وغايات الفعل". وكلاكهون هو صاحب مفهوم "التوجهات القيمية" التى تعنى مركبات منظمة من القيم التى تطبق

(*) أوضحت آمال عبدالحميد هذه النقطة بجلاء، وأثبتت شيوعها فى الاستخدام المعاصر فى المجتمعات المحلية، وعلى المستوى الثقافى الشعبى. كما أشارت إلى الوظيفتين اللتين تؤديهما وهما: التسلية وشغل وقت الفراغ، والضبط الاجتماعى. راجع المزيد عند: آمال عبدالحميد، الضبط الاجتماعى غير الرسمى بين النمط المثالى والنمط الواقعى، بحث ميدانى فى مجتمع محلى حضرى، رسالة دكتوراه، كلية البنات، جامعة عين شمس، ١٩٩١، وخاصة صفحتى ٣٢٣-٣٢٤. (المحرر)

على قطاعات عريضة من الحياة وتمثل عاملاً جوهرياً فى تحقيق التكامل الثقافى. كما ذهب **ردفيلد** وغيره إلى تأكيد الاهتمام بالقيم **ورؤية العالم** كموضوع رئيسى من موضوعات البحث الأنثروبولوجى.

وهنا يتفق الوظيفيون البنائيون البريطانيون ومنظرو الثقافة الأمريكيون فى افتراض التكامل والتوازن كمعيار أساسى، مما قادهم إلى افتراض وجود أنساق قيمية متناغمة ومتكاملة تصدق بالنسبة لكافة أفراد المجتمع على امتداد كل العصور. ولذلك ذهب نقاد مثل هذه الاتجاهات إلى التأكيد على وجود قيم وأنساق قيمية متعددة، ومتناقضة فيما بينها، بل ومتصارعة مع بعضها البعض. ورفض هذا الفريق الزعم بأن القيم تمثل فى حد ذاتها قوة من قوى التماسك والتنظيم المؤثرة فى المجتمع أو فى الثقافة، بل ذهبا إلى اعتبار القيم نفسها تعبيرات عن قوى أخرى فى المجتمع والثقافة.

قيمة Value

انظر: **قيمة تبادلية، قيمة العمل، فائض القيمة.**

قيمة استعمالية Use Value

يوجه الإنتاج فى المجتمعات التقليدية الصغيرة عادة إلى القيمة الاستعمالية، وليس إلى **القيمة التبادلية**. ثم حدث فى الاقتصاد الرأسمالى أن طُمست القيمة الاستعمالية لصالح الإنتاج **المغترب** من أجل القيمة التبادلية. انظر: **نمط الإنتاج المنزلى، الكفاف، الفائض.**

القيمة التبادلية Exchange Value

ترتبط نظرية القيمة التبادلية بالاقتصاد الكلاسيكى الجديد، والذى يعرف قيمة السلعة بأنها القيمة التى يمكن مبادلتها بها. ويعتبر نقد كارل ماركس للقيمة التبادلية، ونظريته البديلة التى تعرف **بنظرية قيمة العمل**، عناصر مهمة فى النظرية الماركسية الاقتصادية. انظر: **القيمة، تقديس السلع، الأنثروبولوجيا الاقتصادية.**

ك

الكاريزما Charisma

السلطة الكاريزمية هى أحد الأنماط الثلاثة **للسلطة** كما حددها ماكس **فيبر**، وهى التى تعتمد على الصفات الشخصية للقائد. ويظهر هذا النمط من القيادة فى أوقات الأزمات الاجتماعية خاصة. وتعنى الكاريزما حرفياً "هبة من السماء"، ومن نماذج القادة الكاريزميين الأنبياء، والأبطال العسكريين، والقادة الثوريين. وتقابل السلطة الكاريزمية – كنمط مثالى – السلطة الرشيدة والتى تعبر عن نفسها فى **البيروقراطية**, ومع ذلك، فإن القيادة الكاريزمية تكون غير مستقرة فى جوهرها، فبعد أن تمر المرحلة الأولى للأزمة الاجتماعية تدخل الكاريزما فى دور **الروتينية** حيث تحتل النظم البيروقراطية دور القيادة.

كاهن، قس(*) Priest

تميز الأنثروبولوجيا **الدينية** بين نمطين من رجال الدين هما: **الشامان**، والكاهن. ويتميز الكهنوت بوجود **وظيفة (منصب)** يمكن توليها عن طريق الوراثة و/ أو بعد قضاء فترة معينة من التدريب أو الدراسة الرسمية. فالوظيفة ومؤسسة الكهنوت هى التى تمنح **السلطة والقوة** للكاهن، وليست قوته **الكاريزمية** الخاصة، كما فى حالة الشامان. ويلاحظ أن السلك الكهنوتى قد بلغ مستوى عالياً من النمو والتطور فى المجتمعات المعقدة ذات البناء الطبقى، وإن كان من الممكن أن نجد وظيفة الكاهن أيضاً فى مجتمعات أقل تنوعاً فى بنائها الاجتماعى أو تقدماً فى مستواها التكنولوجى، ولكنها فى مثل هذه الحالة تكون أقل تميزاً بالطابع التدرجى الهرمى وأقل انتظاماً فى إطار مؤسسى. ويلاحظ فى المجتمعات المركبة، حيث ينتظم الكهنوت فى إطار رسمى داخل مؤسسة قائمة على التدرج الهرمى، يلاحظ أن الكهنوت يؤدى فى الغالب عدداً من الوظائف السياسية **والإيديولوجية** المهمة، إلى جانب الوظائف الدينية أو الروحية الظاهرة.

الكتابة Writing

انظر: **معرفة القراءة والكتابة**.

الكتابة الإثنوجرافية Ethnographic Writing

كان الأنثروبولوجيون لا يظهرون اهتماماً

(*) يقصد بالكاهن رجل الدين فى التعريف المشار إليه فى هذا المدخل، دون أن توحى الكلمة ذاتها أو المرادف المذكور بتخصيص الحديث عن دين معين، كالمسيحية مثلاً. ويتعين فى جميع الأحوال أن ننبه إلى أن الدين الإسلامى لا يعرف نظام الكهنوت بالشكل الموجود به فى بعض الديانات الأخرى، كالمسيحية. ومع ذلك يمكن القول بشكل مبسط أن الإسلام يعرف علماء الدين (الذين يُعدون فى مؤسسات رسمية وبمعايير محددة، ويؤدون واجبات محددة) ولكنه لا يعرف رجال الدين بالمعنى الكهنوتى الدقيق. (المحرر)

صريحاً بالإثنوجرافيا كنصوص مكتوبة، وغالباً ما كانوا **يعتبرون الإثنوجرافيا** مرادفة **للدراسة الميدانية،** أو كوسيلة للبحث وليست ثمرة له. وقد وصف ماركوس، وكوشمان فى مراجعة لهذا الموضوع (١٩٨٢) "الواقعية الإثنوجرافية" التى كانت تمثل الشكل المقبول للكتابة الإثنوجرافية طول السبعين عاماً الماضية، فى الدوائر الأمريكية والبريطانية. وكانت هذه الواقعية الإثنوجرافية التى تأثرت جزئياً بتراث كتب الرحالة، وبالتقارير العلمية (المونوجرافية) – من ناحية أخرى – تمثل اتفاقاً ضمنياً على عدم الاعتراض أو تحليل الأبعاد القصصية أو البلاغية فى الإثنوجرافيا صراحة. ويميز ماركوس وكوشمان بين هذا الأسلوب القديم وبين "الإثنوجرافيا التجريبية" التى بدأت فى السنوات الأخيرة فى التجريب باستخدام الأشكال القصصية وتهتم صراحة بمصطلحات الكتابة الإثنوجرافية. وتحظى الإثنوجرافيا التجريبية بتشجيع جزئى من نظريات الفلسفة والتعلم، ومن الاعتراض على الغموض التقليدى فى "فن الإثنوجرافيا" الذى لم يشجع على الدراسة الدقيقة لهذا النشاط الأنثروبولوجى الحيوى. وكانت أعمال كليفورد جيرتز C.Geertz عظيمة التأثير فى تطور الإثنوجرافيا التجريبية التى أصبحت منبراً للمناقشات المتعلقة بالقضايا النظرية والفلسفية والمعرفية، فى نفس الوقت الذى استمرت فى أداء المهمة التقليدية المتمثلة فى تفسير الثقافة. وقدم بعض الإثنوجرافيين – مثل **بيتسون** – أساليب جديدة لعرض النصوص المكتوبة، والتجديدات التى استمرت وتطورت فى أعمال الأنثروبولوجيين الحساسين للاتجاهات الفلسفية والأدبية، وفى **الأنثروبولوجيا النقدية** أيضاً.

كثافة رأس المال ***Capital Intensity***

نسبة رأس المال إلى العمل فى الإنتاج. ويتجه التطور التاريخى للرأسمالية نحو مزيد من تكثيف رأس المال بسبب مظاهر التقدم التكنولوجية، ولكن هذا النموذج لا ينطبق على دول العالم الثالث حيث يندر رأس المال فى مقابل وفرة العمل. انظر: **التكنولوجيا الملائمة.**

كحول ***Alcohol***

انظر: **شرب الكحوليات.**

الكراو ***Crow***

شاع هذا المصطلح، مثل غيره من الأسماء القبلية (**أوماها Omaha**، **والإيروكوا** Iroquios ...إلخ) فى الاستخدام الأنثروبولوجى العام كتعريف لنمط من أنماط **مصطلحات القرابة** المعروف عند هذا الشعب، والذى يشابه فى ملامحه **البنائية** المصطلحات الواسعة الانتشار عند شعوب أخرى. إن نمط الكراو كمصطلح قرابى **هو** أحد تنويعات نمط يتسم **بالتشعب** والدمج. ويمكن القول، أنه يميز الأقارب فى خط الأب عن الأقارب فى خط الأم، ولكنه يخلط الأخوة مع الأقارب **المجانبين.** بالإضافة **إلى** أن مصطلحات نمط الكراو تقوم **بتحريف التصنيف القرابى** لمصطلحات أبناء **العمومة** (أو الخؤولة) المتقاطعة، ويرجعها إلى أجيال

مختلفة. وهكذا بينما يدمج **أبناء العمومة (أو الخؤولة) المتوازية مع الأخوة**، يصنف أبناء العمومة أو (الخؤولة) المتقاطعة كأقارب للجيل التصاعدى الأول، بالنسبة لأبناء العمة، والجيل التنازلى الأول، بالنسبة لأبناء الخال. وهكذا تقدم مصطلحات نمط الكراو المعادلات التالية:

ابن العمة = أب

بنت العمة = عمة

ابن الخال = ابن

بنت الخال = ابنة

وكثيراً ما ربط الأنثروبولوجيون هذا النمط من المصطلحات القرابية بنظم الانتساب **لفرع الأم**. وقد قيل فى هذا الصدد إنه طالما أن الفرد فى هذه النظم يرث ملكية أو مكانة خاله، فمن المنطقى أن يصنف أيضاً أبناء خاله كأبنائه. غير أن الدراسات اللاحقة أوضحت أن مصطلحات القرابة لنمط الكراو لا ترتبط دائماً بالانتساب فى فرع الأم، وذهب أصحاب نظرية **التحالف** إلى أنه يجب أن يرتبط بأنماط التحالف، وبصفة خاصة **بزواج أبناء العمومة (أو الخؤولة) المتقاطعة لفرع الأم أو التحالف اللامتماثل**.

كروبر، ألفريد لويس (١٨٧٦-١٩٦٠)
Kroeber, Alfred Lewis

من علماء الأنثروبولوجيا الثقافية الأمريكية الذين ارتبط اسمهم **ببواس** وبمدرسة **التاريخ الثقافى**. وكان لكروبر طائفة واسعة من الاهتمامات، فى مقدمتها الاهتمام بالجانب التاريخى للأنثروبولوجيا، واتسمت اهتماماته بالميل إلى دراسة الثقافة كتشكيل، وحاول أن يقدم فهماً عاماً شاملاً لهذه "التشكيلات" وتطورها التاريخى. وقد أسس كروبر قسم الأنثروبولوجيا فى جامعة كاليفورنيا، كما قام بإجراء دراسات إثنوجرافية واسعة عن الهنود الحمر فى كاليفورنيا. وغالباً ما يُتهم كروبر بأنه من دعاة **الحتمية الثقافية**، لأنه تبنى الرؤية التى تنظر للثقافة ككيان **فوق عضوى**. وساهمت دراساته حول الارتباطات البيئية **للمناطق الثقافية** فى تطور **الإيكولوجيا الثقافية**. وكان أول من استخدم مفهوم **التشكيلات** أو الأنماط الثقافية الأساسية التى يمكن تحديدها تأسيساً على الجوانب الثقافية البارزة وعلى "الأسلوب". ومن أهم أعمال كروبر: "الأنثروبولوجيا" (١٩٢٣)، "مدخل إلى دراسة هنود كاليفورنيا" (١٩٢٥)، و"تشكيلات النمو الثقافى" (١٩٤٤).

الكفاف *Subsistence*

مع أن فكرة الكفاف، و"اقتصاد الكفاف" أو "الاقتصاد المعيشى"، أو "الزراعة المعيشية" من الأفكار التى كثيراً ما تستخدم، إلا أن ذلك يتم دون وعى كاف بالمشكلات النظرية المرتبطة بتعريف "الكفاف" أو **الفائض**. ويعنى استخدام هذا المصطلح أن الاقتصاد أو النسق التكنولوجى الذى نصفه بصفة المعيشى يقتصر على إشباع الاحتياجات الأساسية أو الأولية للمنتجين. ولكى نعرف تلك الاحتياجات الأساسية يتعين أن نأخذ فى اعتبارنا المعايير الاجتماعية والثقافية التى تدخل فى تعريف المستوى

الحدى لاستهلاك كل فرد أو كل أسرة. وقد أوضحت **الأنثروبولوجيا الاقتصادية** أنه لا يوجد شئ اسمه الاقتصاد المعيشى الحقيقى، حيث يوجد فى كل نمط من أنماط النظم الاقتصادية فائض من الإنتاج يزيد عن الاحتياجات المباشرة (العاجلة) للأسرة، وقد يخصص للإنفاق على الطقوس أو على أعباء الهيبة، أو لخدمة المجتمع أو للمقايضة على سلع أخرى. وهذا الفائض فى الإنتاج يستهدف جزئياً تأمين الجماعة ضد المشكلات الإنتاجية العابرة التى قد تؤثر على بعض أفرادها أو عليهم جميعاً، كما يمثل هذا الفائض عنصراً حيوياً فى تأسيس العلاقات الاجتماعية والسياسية والتعبير عنها، وكذلك فى أداء الالتزامات الدينية، والشعائرية، والطقوسية فى أحوال كثيرة.

كلاكهون، كلايد (١٩٠٥-١٩٦٠)
Kluckhohn, Clyde Kay Maben

علم من أعلام الأنثروبولوجيا الثقافية فى أمريكا، قدم إسهامات مهمة ومؤثرة فى نظرية **الثقافة والشخصية**، وفى دراسته حول الهنود الحمر الأمريكيين الشماليين. وتلقى كلاكهون تعليمه الجامعى فى تخصص الدراسات الكلاسيكية، قبل أن ينتقل إلى تخصص علم الأنثروبولوجيا. واهتم عبر مسيرته الأكاديمية بدراسة **القيم**، والشخصية، **والدين**. (انظر مؤلفيه الصادرين عام ١٩٥٠، ١٩٥٢).

كلام — *Speech*

مصطلح يشير إلى السلوك اللغوى فى مقابل **اللغة**، التى تعنى القواعد أو الأنماط الحاكمة لهذا السلوك (الكلام).

الكلية — *Holism*

مصطلح يستخدم لوصف المذاهب أو الاتجاهات التى تؤكد على أن الظواهر الاجتماعية أو التاريخية يتعين تفسيرها وفهمها فى ضوء السياق الكلى الذى يشملها. ويتعارض هذا المصطلح مع بعض المصطلحات الأخرى مثل مصطلح **الفردية** أو **الفردية المنهجية**، التى تؤكد على أن تفسير الظواهر الاجتماعية يجب أن يخفض إلى مستوى تفسير سلوك الأفراد. وتتسم الأنثروبولوجيا عموماً بأنها تخصص علمى ذو طابع كلى يهتم بالسياق الاجتماعى والثقافى الكلى عند تفسيره لبنية وأنماط الجماعة الإنسانية وسلوكها. والملاحظ على أى حال أن الانتقادات الحديثة للنظرية، سواء لتراث الأنثروبولوجيا الثقافية الأمريكى، أو لاتجاه البنائية الوظيفية البريطانية، أخذت تؤكد على الحاجة إلى دراسة العلاقة الجدلية بين الفرد والمجتمع أو بين الفرد والثقافة. وسعت محاولات عديدة داخل **نظرية الفعل** وداخل **الأنثروبولوجيا النفسية** وغيرهما من الميادين، إلى تطوير أدوات نظرية أكثر دقة داخل علم الأنثروبولوجيا، لدراسة العلاقة بين الفرد والسياق الكلى.

الكنية بالابن — *Teknonymy*

أسلوب جديد فى التسمية يكنى للشخص (ذكراً أو أنثى) بابنه (أبو محمد، وأم محمد). وقد قدم أوفرنج كابلان J.O.Kaplan تفسيراً لهذه الممارسة (١٩٧٦) باعتبارها سمة من

سمات أنساق تنظيم **الأقارب**، التى تبرز روابط القرابة الدموية عن طريق إبراز الارتباط بالأبناء. فالزوجة التى تشير إلى زوجها، مثلاً باسم "أبو محمد" أو "أبو الولاد" تؤكد صلة القرابة التى تكونت بميلاد هذا الطفل أو أولئك الأطفال، وتتجنب فى نفس الوقت الإشارة إلى رابطة المصاهرة (أى: زوجى).

كنيسة *Church*

مركب من المؤسسات الدينية تقوم على رجال الدين المتفرغين، وينتمى إليها أتباع العقيدة أو أتباع رجال الدين. وعموماً فإن المصطلح يستخدم للدلالة على وحدات العبادة فى الديانة المسيحية، وقد يطلق أيضاً على الروابط الطوعية التى يقيمها أتباع عقائد معينة، وإن كان الأصوب أن نطلق عليها طرق دينية أو طوائف دينية.

كوارث *Disasters*

كشفت الدراسة الأنثروبولوجية للكوارث- مثل **المجاعات** والمواقف التى يترتب عليها تصدع اجتماعى ومادى حاد – عن أن هذه الحوادث "الطبيعية" هى فى جزء كبير منها أحداث اجتماعية وسياسية فى طبيعتها وفى أصلها. إن كثيراً من "الكوارث الطبيعية" تنجم إلى حد ما عن التدخل البشرى فى البيئة الطبيعة وفى النسق البيئى، ذلك أن معظم هذه الكوارث – إن لم يكن كلها – يمكن التنبؤ به قبل أن يصل إلى مرحلة الأزمة. وبالمثل فإن الافتقار إلى التخطيط والقدرة على توقع الأزمات المحتملة يجعل آثارها شديدة القسوة. ويمكننا أن نتبين أن هناك فروقاً جوهرية (بالنظر إلى المكانة الاقتصادية والاجتماعية) فى التأثيرات المتباينة الناتجة عن الكوارث، وذلك عندما نتأمل مثلاً تأثير الكوارث المتباين على جماعات الصفوة التى تنتمى إلى الطبقة الوسطى الحضرية، أو على فقراء الحضر أو الريف.

كومبادرازجو *Compadrazgo*

مصطلح أسبانى يمكن ترجمته إلى الأبوة المختلطة. ويشير هذا المصطلح فى أسبانيا وفى العالم الجديد الناطق بالأسبانية إلى العلاقة التى تقوم بين الآباء الحقيقيين وآباء العماد. وهى علاقة غالباً ما تكون أكثر أهمية ووضوحاً من تلك العلاقة القائمة بين آباء العماد وأبناء العماد. كما يشير المصطلح أيضاً إلى **القرابة الطقوسية**. وقد تفسر الكومبادرازجو على أنها نموذج **للتعاقد الثنائى**، بمعنى أنها تمثل نموذجاً للأساليب المختلفة التى يستطيع الفرد من خلالها توسيع شبكة علاقاته الشخصية عن طريق توسيع علاقاته القرابية لتشمل أشخاصاً ليسوا أقارب له. ويمكن تصنيف علاقات الكومبادرازجو وفقاً للمكانة الاجتماعية للآباء الداخلين فى هذه العلاقة، فقد تنهض العلاقة على أساس المساواة الاجتماعية والاقتصادية، وذلك بهدف الحصول على الدعم المتبادل والمساعدة المتبادلة، كما قد تقوم مع آباء ذوى مكانة أعلى (انظر: **الولاية، الرعاية**) وذلك بهدف الحصول على امتيازات أو اكتساب مصادر قوة إضافية فى إطار

المجتمع المحلى. وقد أشار بلوخ Bloch وجوجنهايم Gugenheim فى المسح الذى أجرياه حول هذا الموضوع عام (١٩٨١) إلى وجود اتجاهين أساسيين لتحليل علاقة الكومبادرازجو: الاتجاه الأول هو التحليل من وجهة النظر السوسيولوجية، وهو تحليل للعلاقات التى تتشكل من خلال تنظيم الكومبادرازجو فى إطار شبكة من العلاقات الاجتماعية. أما الاتجاه الثانى فهو التحليل الرمزى للكومبادرازجو، وللتقابل القائم بين القرابة الروحية والقرابة الحقيقية. وعلى المستوى السوسيولوجى يتخذ الكومبادرازجو كنظام أشكالاً شديدة التنوع، كما يؤدى وظائف عديدة متنوعة. وقد أوضح بعض الأنثروبولوجيين التنوع التاريخى والجغرافى للكومبادرازجو كالجوانب الطبقية لهذا النظام باعتباره عنصر تفاعل بين طبقات المجتمع وبعضها البعض، أو بين أعضاء نفس الطبقة الاجتماعية، أو فى استخدامه فى خلق أو دعم العلاقات الاجتماعية وهلم جرا.

وقد اعتبر كثير من الكتّاب الكومبادرازجو شكلاً من أشكال العلاقات الشخصية الطقوسية التى تتبطن بقدر من الهدف النفعى. من ناحية ثانية، أوضح آخرون الأساس الرمزى والإيديولوجى للكومبادرازجو والذى يمثل دائماً العامل الأساسى فى تنوعها التاريخى والثقافى. فقد ربط بيت ريفرز J.Pitt Rivers (١٩٧١) على سبيل المثال بين الكومبادرازجو والتعميد. كما ربط بينه وبين الاسم أو الشخصية الاجتماعية التى تمنح للفرد من خلال القرابة الطقوسية. أما جيدمان S.Gudeman فقد ربط بينه وبين فكرة الطبيعة المزدوجة للإنسان ككائن روحى ومادى، وبينه وبين أفضلية الآباء الروحيين على الآباء الحقيقيين. وهكذا يخلق الكومبادرازجو وفقاً لوجهة النظر هذه شخصية اجتماعية أو قانونية خارج إطار الشخصية الحقيقية. وقد ربط بلوخ وجوجنهايم أيديولوجية الكومبادرازجو برمزية علاقات **النوع** (ذكور – إناث)، كما ربط بينهما وبين إعادة الميلاد الطقوسى بشكل عام. حيث ذهبا إلى أنها تعمل على التقليل من قيمة **الميلاد** الطبيعى للإناث وتستعيض عنه بإعادة ميلاد طقوسى يتحكم فيه الرجال. انظر: **التماثل الجنسى الطقوسى**.

الكوميونات *Communes*

تتوحد الكوميونات المعاصرة فى أوروبا والولايات المتحدة بشكل عام من خلال الحركة **الثقافية المضادة**. وهى تعبر بدرجات متفاوتة عن رفضها لأنساق القيم والعلاقات الاجتماعية السائدة فى المجتمع ككل. وتمثل هذه الكوميونات نماذج لتعضيد الأعضاء ما اصطلح على تسميته العلاقات الشخصية المشاعية (حسب وصف **تيرنر**) القائمة على التضامن والمساواة. وتتميز الكوميونات بالمشاعية فى الملكية واستخدام الثروة والموارد، كما تتميز بتخطيها للحواجز الطبيعية المتبعة فى تقسيم العمل بين الوحدات المنزلية والأسر. ويرجع تاريخ الكوميونات إلى جماعات مختلفة تشمل الاشتراكيين واليوتوبيين وغيرهم ممن

حاولوا إقامة مجتمعات صغيرة وفقاً لعدد كبير متنوع من الإيديولوجيات وأنساق القيم.

كونت، أوجيست (١٧٩٨-١٨٥٧)
Comte, Auguste

عمل هذا الفيلسوف وعالم الاجتماع الفرنسى مع **سان سيمون**، وقد صك كونت مصطلح **علم الاجتماع**، كما قسم علم الاجتماع إلى قسمين. قسم خاص بدراسة الاستاتيكا الاجتماعية وآخر خاص بدراسة الديناميكا الاجتماعية. وقد دعا كونت إلى الدراسة العلمية للمجتمع والتاريخ وفقاً لمناهج الفلسفة الوضعية (انظر مثلاً مؤلفه الصادر عام ١٨٧٧). وقد ارتبط هذا بمخططه التطورى عن الأشكال الاجتماعية الذى ضمنه ثلاثة أنماط أساسية من المجتمعات هى: المجتمع العسكرى، والمجتمع القانونى، والمجتمع الصناعى. ويصاحب كل نمط من هذه الأنماط الثلاثة للمجتمعات ثلاثة أنماط للتفكير هى: التفكير اللاهوتى، ثم التفكير الميتافيزيقى، وأخيراً التفكير الوضعى أو العلمى.

كوندرسيه، مارى جان انطوان نيكولا كاريتا (١٧٤٣-١٧٩٤)
Condorcet, Marie Jean Antoine Nicolas Caritat

يعد الماركيز كوندرسيه أحد الشخصيات البارزة فى حركة **التنوير** الفرنسية، وكان هذا الفيلسوف، وعالم الرياضيات، والعالم الاجتماعى يرى أن التاريخ (والتقدم) هو ثمرة تطور ونضج الفكر الإنسانى. وذهب كوندرسيه إلى أن الغرض من دراسة التاريخ هو اكتشاف وتطبيق قوانين التقدم الإنسانى التى قسمها إلى عشر مراحل للتطور تتجه نحو حكومة ومجتمع أكثر ترشيداً. وقد أثرت وجهة نظر كوندرسيه على **كونت** وغيره من العلماء الاجتماعيين.

كيان رئاسى (أكبر من القبيلة)(*)
Chiefdom

غالباً ما يستخدم هذا المصطلح فى المخطط التطورى لتصنيف الأنماط خاصة من خلال أعمال سيرفيس E.R.Service (١٩٧٥)، ويعتبر الكيان الرئاسى أحد **مستويات التكامل الاجتماعى الثقافى** الذى يأتى فى أعقاب نظام القبيلة. ويتصف الكيان الرئاسى بالتخصص المتزايد فى **تقسيم العمل**، وظهور **الطبقات الاجتماعية**، أو على الأقل الطبقات الاجتماعية الجنينية، وبنظام اقتصادى يقوم على **إعادة التوزيع**. وعلى خلاف الأنساق السياسية التى **بلا زعيم** والتى توجد فى المستوى القبلى من التطور، فإن الكيان الرئاسى له سلطة مركزية تجمع عدداً من المجتمعات المحلية، ولكنها على خلاف **الدولة**، لا يكون لها جهاز رسمى للقهر أو القوة السياسية. ويوجد فى الكيان الرئاسى توسع فى العمل الحرفى والتكنولوجيا الزراعية والإنتاجية، مع خلق فرص للتفرغ الكامل فى هذه المجالات والمحافظة عليها. وغالباً ما يوجد تطور للطوائف الدينية والمراسمية مع وجود كهنة

(*) يمكن ترجمته بمصطلح نظام المُلك استلهاماً من ابن خلدون الذى وصف نظم ما بعد القبيلة بسمات قريبة الشبه من مضمون هذا المصطلح. انظر مقدمة ابن خلدون، طبعة بيروت. (المترجم)

متخصصين، **هذا** بجانب الطبقات النبيلة المرتبطة **بالأمراء** وأسرهم أو أقاربهم. وتتصف بعض الكيانات الرئاسية بتطور نظام **الرق، العبودية** (كما فى منطقة الساحل الشمالى الغربى فى أمريكا الشمالية). ومن النماذج الدالة على مستويات التطور الاجتماعى المرتبط بالكيان الرئاسى، تلك النظم التى وجدت فى الكاريبى، وفى أمريكا قبل الغزو الأسبانى، وفى الكيانات الرئاسية التقليدية فى بولينيزيا.

ل

اللاتيفونديا، مزرعة كبيرة
Latifundia

يرجع هذا المصطلح إلى أصول لاتينية، ويعنى "المزارع الكبيرة". ويستخدم للدلالة على نظام من **حيازة الأرض** تقسم فيه الأرض إلى ملكيات كبيرة تملكها و/ أو تديرها جماعة صفوة صغيرة وتستخدم قوة العمل. ويمكن أن تعمل قوة العمل هذه بأجر، كما يمكن أن تتكون من **العبيد** أو أى شكل من أشكال العمل السخرة أو الحرة التى ترتبط بالنظم **الإقطاعية** أو شبه الإقطاعية. ويدل المصطلح المقابل لمصطلح اللاتيفونديا على نمط الملكية الذى يعتمد على تقسيم الأرض إلى ملكيات صغيرة.

اللاجئون
Refugees

هم أشخاص يضطرون تحت تأثير الضغوط الفيزيقية، أو الاقتصادية، أو العسكرية، أو السياسية إلى ترك الإقليم الذى يقيمون فيه أو بلدهم الأصلى والانتقال إلى إقليم آخر أو بلد آخر. لذلك يمكن أن تتم تحركات اللاجئين بسبب ظروف **المجاعات**، أو الاضطهاد السياسى لجماعات سلالية معينة أو لغيرها من الجماعات، أو فى أوقات الحروب ...إلخ. ومن مشكلات المهاجرين، خلاف المشكلات الناجمة عن **الهجرة** العادية، الطبيعة غير الاختيارية لحركتهم، والظروف الخاصة للأزمة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، والتى تخلق ما يعرف بمشكلة اللاجئين. ويمكن أن تقدم النظرة الأنثروبولوجية تطبيقات مهمة فى اتخاذ القرارات المتصلة **بسياسة** معاملة اللاجئين، لأن مشكلات الصراع بين السلالات كثيراً ما تمثل سمة مهمة من سمات موقف الهجرة.

لا شعورى
Unconscious

فى نظريات **فرويد** واتباعه فى **التحليل النفسى** يفترض أن أداء العقل لوظائفه ينقسم إلى ثلاثة مجالات: العقل الواعى، الذى نعى به، والمجال تحت الشعورى، الذى لا نعيه ولكننا يمكن أن نستدعيه إلى مجال الشعور، والعقل اللاشعورى الذى يكون مضمونه عادة غير متاح أو لا يوجد وعى به.

لا مساواة
Inequality

تعد اللامساواة الاجتماعية ظاهرة ملازمة لتصنيف البشر طبقاً لأسس مختلفة من **المكانة، والقوة، والهيبة**. ويرى بيريمان Berreman أن اللامساواة تنشأ كظاهرة اجتماعية فى الإدراك والتقويم الطبيعى للبشر بوصفهم بشراً متفاوتين (١٩٨١). وأطلق على التعبير السلوكى عن اللامساواة مصطلح "الهيمنة"، كما أطلق على الظاهرة المزدوجة المكونة من الهيمنة واللامساواة مصطلح "اللامساواة الاجتماعية". ويستخدم بعض المؤلفين مصطلح **التدرج الطبقى** لوصف المجتمعات أو الدول ذات الأساس الطبقى، ويقصرون استخدام مصطلح اللامساواة أو "التراتب" للدلالة على

المجتمعات السابقة على الدولة. ويتأسس تقسيم العمل وتوزيع المكانة وعلاقات اللامساواة الاجتماعية، داخل مجتمعات المساواة، على معايير مثل العمر والنوع والقدرات الشخصية، ولا تشكل هذه المعايير معايير تراتب أبدية. أما داخل مجتمعات التفاوت الاجتماعى فتتخذ اللامساواة طابعاً مؤسسياً، حيث ترتكز على سلسلة من نظم المكانة المتدرجة التى قد ترتبط بعلاقات القرابة أو بأدوار مهنية معينة يؤديها الفرد، كأن يكون كاهناً أو محارباً. وتتأسس اللامساواة الاجتماعية داخل المجتمعات الحديثة على التدرج الطبقى، حيث يتم تصنيف البشر بناء على شرائح واسعة لا تعتمد على العمر أو الجنس أو القرابة. وتحتوى أشكال التدرج الطبقى الاجتماعى على **الطبقة**، و**الطائفة**، و**الجماعة السلالية**.

اللامعيارية — *Anomie*

استخدم **دوركايم** هذا المصطلح لأول مرة للإشارة إلى حالة فقدان المعايير، أى افتقاد الجماعة للفضيلة أو حالة تضارب المعايير فى المجتمع. وتبنى **ميرتون** هذا المصطلح معرفاً إياه بأنه يمثل حالة التضارب بين الغايات التى يحددها المجتمع لأفراده من ناحية والمعايير التى تحكم وسائل بلوغ تلك الغايات من ناحية أخرى. وحسب النظرية الاجتماعية **الوظيفية** يتوقف غياب المعايير الجمعية والصراع الذى ينشأ بين المعايير المتضاربة على مقدار **الانحراف** القائم فى المجتمع. وعلى هذا الأساس ربط دوركايم معدل **الانتحار** بوجود اللامعيارية فى بيئات اجتماعية محددة.

اللامعيارية فى الزواج — *Agamy*

عدم وجود قواعد للزواج، بمعنى نظام لا يتأسس على **الزواج الداخلى**، كما أنه لا يتأسس على **الزواج الخارجى**.

اللعب — *Game*

انظر: **الدراسة الأنثروبولوجية للعب**.

اللغة — *Language*

مصطلح يشير إلى نظام التواصل اللفظى الفريد، الذى يستخدمه البشر، ويتسم بأنه نظام ذو درجة عالية من التخصص والتطور المستقل، كما يتسم بأسلوب معقد فى استخدام الرمز وبطبيعته التحكمية (التواضعية). وكثيراً ما ينطبق هذا المصطلح على الأنماط الأخرى من نسق التواصل التى تتسم بملامح **رمزية** أو **سيميوطيقية** (علامية) ونحوية. ويمكن الحديث عن "اللغات" المصنوعة التى يستخدمها الكمبيوتر، كما يمكن أن نطلق على أنساق الرموز التى يستخدمها البشر أو غير البشر "لغة". لكن هذا المصطلح يستخدم داخل علم اللغويات بمعنى تقنى أكثر تحديداً، حيث يعنى كل أشكال التلفظ الممكنة التى يحكمها نظام نحوى معين.

انظر: **علم اللغة والأنثروبولوجيا**.

اللغة الكريولية — *Creole*

اللغة الكريولية لغة مختلطة، أى تمثل مزيجاً من لغتين، ينتج عن الاتصال بين شعبين. وتنمو اللغة الكريولية عادة من **اللغة المبسطة**. لذلك يمكن تمييز الاثنتين من خلال مستوى التعقيد فى كل منهما، ففى حين تكون اللغة المبسطة وسيلة للاتصال بين جماعات لا تشترك فى لغة مشتركة، فى

اللغة الكريولية تكون جديدة في نوعها. وقد استخدم مصطلح اللغة الكريولية أيضاً في أمريكا اللاتينية ومنطقة الكاريبي للإشارة إلى أبناء السلالة المحلية المنحدرة من أسر أوروبية. وقد عرفت أمريكا الجنوبية في مرحلة الاستعمار الأسباني تقسيماً صارماً بين الجماعات الاجتماعية تبعاً للأصل: بين الأسبان، والأسبان الخلص المولودين في أمريكا، والمخلطين (من أبوين أحدهما أوروبى والآخر هندى أمريكى)، والهنود، فكل منهم له حقوق وواجبات خاصة داخل التدرج السياسى الاجتماعى. ويشير المصطلح فى بعض أنحاء الولايات المتحدة، إلى المنحدرين من أسر فرنسية.

لغة مبسطة *Pidgin*

تستخدم اللغة المبسطة كوسيلة للاتصال بين جماعتين أو أكثر لا تتحدث لغة مشتركة. وتتطور اللغات المبسطة عادة من اللغات التجارية، وقد تتحول بمرور الوقت إلى **لغة كريولية** أو إلى لغات مختلطة.

اللغة والكلام *Langue / Parole*

تفرقة صاغها **دى سوسير** (١٩١٦). فاللغة تعنى مجموعة من القواعد وأشكال التلفظ الممكنة التى تخضع لهذه القواعد. أما الكلام فيعنى مجموعة أشكال التلفظ أو السلوك اللغوى التى يمكن ملاحظتها فعلاً. وقد استخدمت هذه التفرقة أحياناً فى دراسة الثقافة، حيث يرى بعض المؤلفين أننا يجب أن نفرق بين الثقافة، بوصفها مجموعة من القواعد أو الاختيارات الممكنة من ناحية، وبين أشكال الفعل أو السلوك التى يمكن ملاحظتها فعلاً، من ناحية أخرى.

اللغويات الاجتماعية *Sociolinguistics*

التعريف الضيق لهذا العلم أنه دراسة كيف ينقل كلام الشخص معلومات اجتماعية. وبهذا التعريف الضيق تدرس اللغويات الاجتماعية كيفية ارتباط المتغيرات اللغوية بالمتغيرات الاجتماعية الاقتصادية. أما التعريف الأوسع لهذا العلم فيشير إلى أن هذا الميدان يتضمن نظريات **التفاعل** الاجتماعى التى تفسر كيفية تأسيس الواقع الاجتماعى ونقله إلى الآخرين من خلال هذا السلوك الاتصالى. وبهذا المعنى يقترب هذا العلم اقتراباً وثيقاً من الدراسة الأنثروبولوجية لإثنوجرافيا **الاتصال**. انظر مواد: **الإثنوميثودولوجيا، علم اللغة والأنثروبولوجيا.**

اللغويات التحويلية، اللغويات التحويلية التوليدية *Transformational Linguistics* *Transformational- Generative Linguistics*

النظريات اللغوية التى ترتبط باسم عالم اللغويات الأمريكى ناعوم تشومسكى (١٩٦٥) والتى عارض بها النظريات **السلوكية** التى كانت تحاول تفسير اللغة فى ضوء نظرية التعلم وسلوك الكلام القابل للملاحظة. ورأى تشومسكى أنه من الضرورى تفسير **الأداء** اللغوى فى ضوء **الجدارة** اللغوية، وتحاول نظرياته استكشاف القوانين الأساسية التى تحكم قدرة الإنسان على تعلم الكلام واستخدامه، وخلق كلمات جديدة، والتمييز بين الكلمات ذات المعنى والكلمات التى لا معنى لها. وتفترض النظرية التحويلية أن هناك **بناء عميقاً** وبناء

سطحياً فى اللغة، وأن القواعد التحويلية هى تلك التى تعمل على التوسط بين مستويى البناء، فتتيح فرصة إنتاج أو توليد Generation تنويعة لا نهاية لها من الكلمات ذات المعنى. هذا وقد أثرت نظريات تشومسكى تأثيراً بالغاً على تطور الأنثروبولوجيا **البنيوية والمعرفية**. انظر: **علم اللغة والأنثروبولوجيا**.

لهجة
Dialect

اللهجة تنويعة أو صيغة من لغة معينة، خاصة بجماعات اجتماعية أو محلية معينة، أو بشريحة معينة من الأفراد. وغالباً ما يقتصر استخدام هذا المصطلح على الصور المختلفة عن اللغة الفصحى أو المكتوبة. هذا برغم أن تلك اللغة الرسمية قد تعد هى نفسها لهجة أخرى خاصة بطبقة وسطى متعلمة. إن الحدود بين ما يعد لغة مستقلة، وبين ما يجب تصنيفه على أنه لهجة من نفس اللغة غالباً ما تكون غير واضحة، لأن التمييز بينهما أمر تعسفى، كما هو الحال على سبيل المثال بالنسبة للهجات (أو اللغات) التى يفهم كل منها الأخرى بشكل جزئى وليس كلياً.

لوك، جون (١٦٣٢-١٧٠٤)
Locke, John

ترجع شهرة هذا الفيلسوف الليبرالى والمنظر الاجتماعى الإنجليزى فى المقام الأول إلى نظريته عن العقد الاجتماعى والتى ينظر من خلالها إلى وظيفة **الدولة** على أنها الدفاع عن الحقوق الطبيعية للأشخاص فى الحياة، والحرية، والتملك. ولقد لعبت نظريات لوك دوراً مهماً فى تطور الفلسفات السياسية ذات النزعة **الفردية**. وفى مقالته بعنوان "دراسة عن الفهم الإنسانى" (١٦٩٠) ذهب لوك إلى أن الأفكار أصلها إمبيريقى واقعى وليس فطرياً، فالعقل الإنسانى صفحة بيضاء يكتب عليها من خلال التعلم واكتساب الخبرة. انظر: **التنوير**.

لوماكس، آلان (١٩١٥- ١٩٩٣)
Lomax, Alan

عالم أنثروبولوجيا ثقافية أمريكى له فضل الريادة فى دراسة **الموسيقى والرقص** من منظور ثقافى مقارن. وقد ابتدع لوماكس طرقاً لقياس ومقارنة الموسيقى (القياس المقطعى) والرقص (قياس وحدات الرقص) عبر الثقافات المختلفة. كما قال بوجود علاقة ارتباطية بين أشكال ومستويات الموسيقى والرقص من ناحية، وتطور المجتمع وتعقده من ناحية ثانية (انظر على سبيل المثال مؤلفيه الصادر عام ١٩٦٨، والصادر عام ١٩٧٧).

لونزبورى، فلويد جلين(١٩١٤- ١٩٩٥)
Lounsbury, Floyd Glenn

عالم أنثروبولوجيا لغوية أمريكى، اشتهر بأعماله فى مجال **التحليل الشكلى الدلالى** للأنساق القرابية (انظر مثلاً مؤلفه الصادر عام ١٩٧١).

لوى، روبرت (١٨٨٣-١٩٥٧)
Lowie, Robert, H.

أحد تلاميذ **بواس** الأوائل. كما اشتغل هذا العالم الأنثروبولوجي الثقافى مع **ويسلر** خلال السنين الأولى لاشتغاله بالتخصص. تركزت دراساته الإثنوجرافية على الجماعات

الهندية التى تعيش فى منطقة السهول. ويعد مؤلفه "المجتمع البدائى" (١٩٢٣) امتداداً لنظريات **مورجان** التطورية مؤكداً على تنوع الأسباب والعمليات التاريخية التى تؤدى إلى أنماط التوزيع الحالية للسمات الثقافية. وقد أكد لوى، شأنه شأن بواس، على أهمية التفسير التاريخى لكل حالة، والبحث الميدانى الدقيق، وتحاشى التخمينات ذات النزعة التطورية. وتتضمن أعمال لوى الرئيسية: "هنود الكراو الحمر" (١٩٣٥) و"تاريخ النظرية الإثنولوجية" (١٩٣٧).

لويس، أوسكار (١٩١٤-١٩٧٠)
Lewis, Oscar

عالم الأنثروبولوجيا الثقافية الأمريكى الذى قادته دراساته للمجتمعات المكسيكية وغيرها إلى صياغة مفهوم **ثقافة الفقر**. ولم يقلل النقد المكثف الذى تعرض له هذا المفهوم، من التأثير الهام لتصوير لويس لحياة الأسرة والمجتمع بين الفقراء. ومن أعماله الرئيسية الأخرى "أطفال سانخيز"، عام ١٩٦١، و"الفيدا"، عام ١٩٦٦".

اللياقة، الملاءمة *Fitness*

انظر: **تطور**، **تكيف**.

ليتش، إدموند (١٩١٠-١٩٨٩)
Leach, Sir Edmund R.

من علماء الأنثروبولوجيا الاجتماعية البريطانيين. كان له إسهاماته المؤثرة فى تطور وإرساء دعائم الأنثروبولوجيا الاجتماعية الحديثة. كما كان كتابه: "الأنساق السياسية فى مرتفعات بورما" (١٩٥٤) مؤثراً فى تطور **الأنثروبولوجيا السياسية**، حيث أوضح طبيعة العلاقات المتبادلة والمعقدة بين الأنماط المثالية وأشكال الفعل السياسى داخل السياق التاريخى. كما كان ليتش من أبرز العلماء الذين شرحوا أعمال ليفى شتراوس للناطقين بالإنجليزية، وساهم فى تطور اتجاهات نظرية تأثرت بالبنيوية فى مجالات **القرابة**، **والأنثروبولوجيا الرمزية**، **والأسطورة**، وفى مجال دراسة الثقافة والاتصال. وشكل كتابه "إعادة التفكير فى الأنثروبولوجيا" (١٩٦٢) تحدياً أساسياً من التحديات التى تصدت للتسليم الكامل **للوظيفية البنائية** داخل الأنثروبولوجيا البريطانية، وقد تأثر ليتش بفهمه الخاص لأعمال ليفى شتراوس كما تأثر أيضاً بطبيعة عمله الإمبيريقى. ومن أهم أعماله الأخرى: "Pul Eliya" (١٩٦١)، و"أسطورة الخلق ومقالات أخرى" (١٩٦٩)، و"ليفى شتراوس" (١٩٧٠)، و"الثقافة والاتصال" (١٩٧٦).

ليفى برول، لوسيان (١٨٥٧-١٩٣٩)
Levy – Bruhl, Lucien

فيلسوف فرنسى ازداد اهتمامه بالنظرية الأنثروبولوجية والسوسيولوجية من خلال تحليله لطبيعة **العقلية البدائية**. وقد رأى ليفى برول (١٩٢٣) أن الفكر البدائى يختلف اختلافاً نوعياً، كما أنه قبل منطقى Pre-Logical (وليس كما يفسر دائماً على أنه غير منطقى Illogical) من حيث إنه لم يكن يفصل بين السبب والنتيجة. وقد تعرضت نظريات ليفى برول للكثير من النقد على يد

دوركايم ومالينوفسكى وغيرهما، على الرغم من أن بعض الأنثروبولوجيين قد حاولوا الدفاع عنه مؤكدين أنه أشار إلى اختلافات هامة فى **الرشد** بين المجتمعات المختلفة.

ليفى شتراوس، كلود(١٩٠٨-١٩٩٤)
Levi – Strauss, Claude

أنثروبولوجي فرنسى بارز، ساد تأثيره باعتباره أحد أعلام منظرى **البنيوية** المشاهير، ليس فقط فى الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية، ولكن أيضاً فى كل العلوم الاجتماعية والإنسانية. وقد ارتحل ليفى شتراوس بعد دراسته للقانون والفلسفة فى باريس، إلى البرازيل، وسجل هناك خبراته بين الهنود البرازيليين فى مؤلفه "أحزان مدارية Tristes Tropiques" (الترجمة الإنجليزية ١٩٥٥)، وكذلك مؤلفه "عالم ينحسر World on the Wane" (١٩٦٨) الذى يعتبر أحد الوثائق الأساسية الهامة فى علم الأنثروبولوجيا. وفى مؤلفه "الأبنية الأساسية للقرابة" (صدر عام ١٩٤٩ وترجم عام ١٩٦٩) قدم ليفى شتراوس تجديدات نظرية هامة فى دراسة **الزواج** ونظام **القرابة**. وفى أعماله اللاحقة اتجه ليفى شتراوس إلى تحليل النصوص الأدبية حسب المنهج البنيوى وربطها بالنظرية **اللغوية**، وتطبيقاتها على مجالات أخرى عديدة مع تأكيده المتزايد على دراسة **الفكر** والرمزية. ونتيجة لذلك ألف كتاب "الأنثروبولوجيا البنيوية" (صدر عام ١٩٥٨ وترجم عام ١٩٦٨) ثم كتاب "التوتمية" (صدر عام ١٩٦٢ وترجم إلى الإنجليزية عام ١٩٦٣) و"العقلية البدائية" (صدر عام ١٩٦٢ وترجم إلى الإنجليزية عام ١٩٦٩) فى تتابع متلاحق (انظر أيضاً: **العقلية البدائية**. **والتوتمية**). وقد أعقب ليفى شتراوس هذه الأعمال بعمل آخر يضم أربعة مجلدات عن "الميثولوجيا أو علم الأساطير" (ما بين ١٩٦٤-١٩٧٢) والذى طبق فيه التحليل البنيوى على عدد كبير من الأساطير. وأصدر أيضاً الجزء الثانى من كتابه "الأنثروبولوجيا البنيوية" فى عام ١٩٧٣ (ترجم إلى الإنجليزية عام ١٩٧٧).

لينتون، رالف (١٨٩٣-١٩٥٣)
Linton, Ralph

عالم أنثروبولوجيا ثقافية أمريكى دخل إلى مجال الأنثروبولوجيا من علم الآثار. وكان له دور هام فى تطور مدرسة **الثقافة والشخصية**. وكان لينتون من الرواد الذين استخدموا مصطلحى **المكانة والدور** فى الأنثروبولوجيا، كما كان مهتماً أيضاً بالحاجة إلى التأليف بين مختلف ميادين البحث الأنثروبولوجي من ناحية والبيانات الثقافية الاجتماعية من ناحية ثانية. ومن أهم **مؤلفاته** "دراسة الإنسان"(*) (١٩٣٦) و"الإطار الثقافى للشخصية" (١٩٤٥)، و"شجرة الثقافة"(**) (١٩٥٥).

(*) ترجم هذا الكتاب إلى اللغة العربية: لينتون، دراسة الإنسان، ترجمة عبدالملك الناشف. المكتبة العصرية، بيروت، ١٩٦٤. ويقع فى ٥٤٦ صفحة. (المحرر)

(**) ترجم هذا الكتاب أيضاً إلى اللغة العربية، بعنوان غير دقيق: لينتون، شجرة الحضارة. قصة الإنسان منذ فجر ما قبل التاريخ حتى بداية العصر الحديث، ترجمة أحمد فخرى، القاهرة. مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦١، يقع فى ٤٦٦ صفحة. (المحرر)

م

ما فوق الطبيعى *Supernatural*

انظر: دين.

ما فوق العضوى *Superorganic*

هناك نظرة إلى **الثقافة** (أو **المجتمع** أيضاً) بوصفها كياناً فوق عضوى، وهى تقوم على أن الظواهر الثقافية أو الاجتماعية يجب أن تفسر فى ضوء نظريات ثقافية أو اجتماعية، ولا يصح أن تُخفض أو تُرد إلى مستويات أخرى من التفسير، كالتفسيرات السيكولوجية أو الإيكولوجية. وكان **دوركايم** أول من طرح هذا الرأى (انظر مادة: **ظاهرة اجتماعية**) ثم تبناها بعض علماء الأنثروبولوجيا الثقافية الأمريكيين، مثل **كروبر، ولوى، وهوايت**. وتبناها فى دوائر الأنثروبولوجيا الاجتماعية البريطانية أصحاب المدرسة **الوظيفية البنائية**. ويذهب أحد الانتقادات الموجهة إلى نظرية ما فوق العضوى إلى أنه طالما أن الظواهر الثقافية توجد فى الواقع الفعلى مرتبطة ومتداخلة فعلاً مع أنواع أخرى من الظواهر كالسيكولوجية أو الإيكولوجية، فإنه يتعذر الدفاع عن فكرة عزل الظواهر الثقافية وتحليلها مستقلة عن الظواهر الأخرى. وقد ذهب إلى هذا الرأى بعض علماء الأنثروبولوجيا الذين يرون أن الظواهر الثقافية لا تتمتع بوجود مستقل، ولذلك لا يصح أن ندرسها كما لو كانت مستقلة. وينطوى هذا الرأى نفسه على مخاطرة أنه قد يؤدى هو نفسه إلى اختزال (تخفيض) الظواهر الثقافية(*). ومن الانتقادات الأخرى ذلك الذى يربط نظرية ما فوق

(*) يعرف مصطفى سويف نزعة الرد أو التخفيض، أو كما أسماها الاختزالية، بأنها "الجهد الذى يبذله بعض الباحثين لتبسيط طرق البحث أو طرق تحليل العلاقات أو صياغة الفروض والنظريات والقوانين التى تصلح لتفسير نوع معين من الظواهر لتصلح كذلك لتفسير نوع آخر، رغم ما قد يبدو بين النوعين من تباين. راجع إبراهيم بيومى مدكور، معجم العلوم الاجتماعية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٥، ص٢٠.
ومن أبرز الأمثلة على المحاولات الاختزالية التى قامت فى ميدان الدراسات الاجتماعية محاولات تفسير الظواهر الاجتماعية بالرجوع إلى القوانين النفسية (جبرائيل تارد، وبعض أتباع مدرسة الثقافة والشخصية) أو تفسيرها بالرجوع إلى قوانين الأحياء (المماثلة العضوية عند هربرت سبنسر)، أو إلى قوانين الفيزيقا (راجع سوروكين، النظريات الاجتماعية المعاصرة، ١٩٢٨). ويشير مصطفى سويف كذلك إلى أنه يدخل ضمن النزعة الاختزالية محاولة تفسير ما يتم من تغيرات فى جوانب النشاط الاجتماعى المتعددة بإرجاعها إلى التغيرات التى تقع فى جانب واحد من هذا النشاط، كأنما هذا الجانب هو الأصل والجوانب الأخرى فروع منه، أو كان وجوده حقيقياً أكثر من وجود غيره من الجوانب، مثال ذلك: تفسير حوادث الإرهاب فى التسعينيات بالفقر كعامل وحيد أو أول، أو تفسيره بانعدام المشاركة السياسية للشباب. (المحرر)

العضوى بنظرية **الحتمية الثقافية**، على الرغم من أن التفسيرات الثقافية، كما ذهب كابلان (١٩٦٥) ليست بالضرورة أكثر حتمية من أى نوع آخر من أنواع التفسير العلمى.

ما قبل التاريخ *Prehistory*

انظر: علم الآثار.

مادية *Materialism*

يشير هذا المصطلح إلى النظريات أو المدارس الفكرية فى الفلسفة والعلوم الاجتماعية، التى تؤكد على أولوية المادة أو دورها الحتمى، فى مقابل **النزعة المثالية**.

انظر مواد: **المادية الثقافية، والمادية الجدلية، والمادية التاريخية**.

المادية التاريخية

Historical Materialism

هى تطبيق **المادية الجدلية** على ميدان التاريخ الإنسانى.

المادية الثقافية

Cultural Materialism

طور هذا الاتجاه الأنثروبولوجى الأمريكى مارفن هاريس (١٩٧٩) Marvin Harris، الذى دعا إلى المادية الثقافية كاستراتيجية بحثية تربط بين كل من الأنثروبولوجيا الاجتماعية الثقافية والأنثروبولوجيا الإيكولوجية. وقد أسس هاريس نظريته على تفسير مادى للواقع الاجتماعى مستمد من **الأنثروبولوجيا الماركسية**، ولكن نظرية هاريس على خلاف الماركسية ليست نظرية جدلية. وبالإضافة إلى ذلك ارتكزت نظريته على الأهمية المحورية للزيادة السكانية والضغط السكانى والضغط الإيكولوجى فى تحديد النظم الاجتماعية الثقافية. وهكذا ذهب إلى أن الثوابت البيولوجية النفسية للطبيعة الإنسانية (مثل الحاجة إلى الطعام وإلى العلاقات الجنسية، وإلى المثيرات العاطفية...إلخ) تعمل على خلق أربعة مكونات أو مستويات عالمية للتنظيمات الإنسانية. وهذه المستويات هى: (أ) البناء التحتى أو ميدان الإنتاج وإعادة الإنتاج؛ (ب) بناء أو ميدان الاقتصاد المنزلى السياسى؛ (ج) البناء الفوقى السلوكى للعلاقات الاجتماعية؛ (د) البناء الفوقى العقلى أو **مرجعية المبحوث** Emic الذى يشمل الأهداف والقيم والمعتقدات...إلخ.

وهذه المستويات هى نفسها مستويات متدرجة الحتمية، بمعنى أن المستوى الأول يحدد الثانى، الذى يتدخل بدوره فى تحديد المستوى الثالث، والذى يحدد أيضاً المستوى الرابع. وعلى أية حال، فإن الأسلوب الذى تتم به هذه الحتمية بين المستويات المتتابعة. والتماسك الداخلى بينها مازالت تحتاج إلى المزيد من التفسير والإيضاح.

والواقع أن نظرية هاريس تفسر عدة كمتغير من متغيرات الحتمية البيئية. وقد كرس جهده فيما أجراه من دراسات للبحث عن تفسيرات إيكولوجية لبعض الممارسات الغريبة و/ أو غير المنطقية مثل: تحريم بعض الأغذية، أو **التابو وأكل لحوم البشر** والتى جرت عادة الأنثروبولوجيين على

تفسيرها كتعبيرات دينية أو رمزية.

المادية الجدلية
Dialectical Materialism

يُستخدم هذا المصطلح بصفة عامة للإشارة إلى صورة من النظرية الماركسية طورها إنجلز وآخرون، والتي تؤكد على أن قوانين الجدل تحدد وتشكل كافة الظواهر والعمليات المادية. ولهذا يضع التفسير الجدلي في اعتباره الظواهر الطبيعية، مثلما يضع في اعتباره تماماً الظواهر الاجتماعية والتاريخية. وعندما تطبق المادية الجدلية على مجال محدد من التاريخ الإنساني يطلق عليها المادية التاريخية.

ماركس، كارل (١٨١٨-١٨٨٣)
Marx, Karl Heinrich

مفكر ثوري ألماني، وأحد الآباء المؤسسين للعلوم الاجتماعية، وتغطي أعماله ميادين الفلسفة السياسية وعلم الاجتماع والاقتصاد. تلقى ماركس تعليمه في ألمانيا، وشارك خلال أيام دراسته في حركات الشباب الهيجلي المتطرفة. ثم انتقل من ألمانيا إلى باريس، وبعد فترات قصيرة أمضاها في باريس، وبروكسل وكولونيا انتقل إلى لندن حيث استقر فيها معظم الفترات الباقية من حياته. وفي باريس كان قد بدأ بالاشتراك مع **إنجلز** في تأليف كتاب "الأسرة المقدسة"، وكتاب "الإيديولوجية الألمانية". ومن الأعمال الأخرى الهامة في هذه الفترة كتابه "عقم الفلسفة". وخلال الفترة من عام ١٨٤٨ وبعدها بقليل، ألف ماركس وإنجلز "البيان الشيوعي" الذي كان بمثابة برنامج سياسي للحزب الشيوعي الثوري.

وفي انجلترا، اهتم ماركس بدراسة السياسة والاقتصاد، مما ساهم في تشكيل جوهر النظرية الاجتماعية الماركسية. وقد أثمرت هذه الفترة ظهور عدة مؤلفات منها: "الأسس" Grundrisse، "والإسهام في نقد الاقتصاد السياسي"، و"رأس المال" (في ثلاثة مجلدات). وخلال الفترة من عام ١٨٦٤ حتى عام ١٨٧٢ أصبح ماركس أحد الشخصيات الهامة المؤثرة في قيادة وتوجيه "الدولية الاشتراكية الأولى".

ماريت، روبرت رانولف (١٨٦٦-١٩٤٣)
Marett, Robert Ranulph

عالم أنثروبولوجيا بريطاني كان له اهتمام خاص بدراسة **الدين والسحر**. وكان ماريت من تلاميذ **تايلور**، وقد قام في مؤلفاته بتطوير نظريات عن أصول الدين، وخاصة في مؤلفه المعنون "عتبة الدين".

ماكلينان، جون ف. (١٨٢٧-١٨٨١)
Mc Lennan, John F.

محام اسكتلندي تأثر بالدراسات الإثنوجرافية التي تناولت **زواج السبي** (أي الزواج بالاستيلاء على المرأة بالقوة) وقام بصياغة نظرية عن تطور **الزواج**. ومثل باخوفن، افترض ماكلينان أن المرحلة الأولى في التطور البشري هي مرحلة **الإباحية الجنسية البدائية**، تلتها مرحلة **نظام سلطة الأم**. وقد ذهب ماكلينان إلى أن البشر الأوائل كانوا يمارسون عادة **وأد الأطفال** الإناث،

نظراً لأن النساء لم تكن لهن قيمة فى مجال الصيد أو الحرب، وقد تم حل مشكلة القصور فى عدد النساء عن طريق زواج السبى والاستيلاء على المرأة بالقوة، أو عن طريق **زواج الإخوة من امرأة واحدة**. ونجد أن هذا النمط الأخير من أنماط الزواج قد أدى إلى ظهور نظام **الانتساب للأب**. وقد قام ماكلينان فى كتابه "الزواج البدائى" (١٨٦٥) بصياغة مصطلح **الزواج الداخلى**، ومصطلح **الزواج الاغترابى** (الزواج من خارج الجماعة).

مالتوس، توماس روبرت (١٧٦٦-١٨٣٤) *Malthus, Thomas Robert*

منظر اقتصادى وسياسى إنجليزى كان لمؤلفه "مقالة فى السكان" (١٧٩٨) قصب السبق فى النظريات **الديموجرافية**. فقد رأى مالتوس أن السكان يميلون إلى التزايد زيادة تتعدى إمكانياتهم فى توفير غذائهم، وأن هذه الزيادة ستؤدى بالضرورة إلى تفاقم الفقر بصورة متزايدة إلى حد أن يضع الجوع والمرض حدوداً للنمو السكانى. وهكذا أطلق مالتوس صرخة تحذيرية تشاؤمية فى الجو الفكرى للقرن الثامن عشر الذى كان يسوده الإيمان بالتقدم واتجاه المجتمع الإنسانى نحو الكمال الحتمى من خلال العقلانية. ومن المثير للاهتمام أن مالتوس فى طريق توصله إلى هذه النتيجة نحى جانباً قدرة الطرق الرشيدة على تنظيم النسل، فقد رفض الطرق الاصطناعية فى ضبط النسل باعتبارها غير أخلاقية، كما أشار إلى عدم ملاءمة تبنى وضع قيود على الاتصال الجنسى تطبق على جميع السكان. وقد ظهرت بعض النظريات السياسية والاجتماعية وكذلك الإيديولوجيات التى يمكن أن نطلق عليها المالتوسية القائلة بالميل الطبيعى للسكان إلى الزيادة التى تؤدى إلى الفقر والمجاعة. ومع ذلك فإن هذه النظريات والإيديولوجيات قد حثت على استخدام الوسائل الصناعية للتحكم فى الخصوبة من أجل منع الانفجار السكانى الذى يؤدى إلى حدوث الآثار السيئة المذكورة فعلاً. والسمة الرئيسية لبرامج المعونة **والتنمية** فى أجزاء عديدة من العالم الثالث هى تشجيع استخدام السكان لوسائل تنظيم الأسرة.

وقد عارض كارل ماركس فيما بعد نظريات مالتوس مؤكداً أن تفاقم الفقر لم يكن نتيجة التيارات الديموجرافية الطبيعية، ولكنه جاء نتيجة للتطورات التاريخية **الرأسمالية**. والحقيقة أن المنظرين الماركسيين رأوا أن برامج الضبط أو التحكم السكانى المعتمدة على أفكار المالتوسية الجديدة، تساعد فى أخذ الأنظار بعيداً عن الأسباب الجذرية للفقر، وتؤدى إلى تخفيض الإمكانات الكامنة لدى الطبقات الأكثر فقراً من خلال التحكم فى قدرتها على إعادة إنتاج نفسها. وهناك وجهة نظر ترى أنه فى ظل النظام الاشتراكى يتم استيعاب الزيادة السكانية الطبيعية دون أن يؤدى ذلك إلى الفقر. وعلى أية حال فإن الآراء والسياسات منقسمة بهذا الخصوص، ويمكن ملاحظة ما يحدث فيها من تغيرات عبر الزمن داخل المجتمعات الاشتراكية. وعلى سبيل المثال فإن الصين قد تزحزحت عن موقفها السابق

الذى كانت تشجع فيه النمو السكانى، وتبنت مؤخراً سياسة صارمة لضبط الإنجاب. وغالباً ما تواجه برامج ضبط السكان فى دول العالم الثالث أو حتى لدى جماعات الأقليات العرقية داخل الأمم الغربية، باستجابات إما سلبية أو مختلطة، حيث يتم التشكك فيها فى هذه الحالة باعتبارها تتضمن توجهات للإبادة العرقية لتلك الجماعات أو المجتمعات.

مالينوفسكى، برونيسلاو كاسبار (١٨٨٤-١٩٤٢)

Malinowski, Bronislaw Kaspar

عالم أنثروبولوجيا بولندى المولد، التحق بدراسة الأنثروبولوجيا فى مرحلة الدراسات العليا بانجلترا بعد أن أتم تعليمه فى الرياضيات والطبيعة. وبعد أن أتم دراسته الميدانية الكلاسيكية فى جزر التروبرياند، اكتسبت تلك الدراسة أهمية كبيرة فى تأسيس مناهج البحث الميدانى الأنثروبولوجى، وخاصة منهج **الملاحظة بالمشاركة**. وقد عارض مالينوفسكى النظريات **التطورية** المبكرة فى الأنثروبولوجيا، ويعد واحداً من مؤسسى المدرسة **الوظيفية**. وأكد فى اتجاهه الوظيفى على التداخل بين كل أجزاء وعناصر الثقافة أو النسق الاجتماعى. كما أنكر أهمية مفهوم **الرواسب الثقافية**، ودافع عن التفسيرات الوظيفية دون التفسيرات التاريخية أو التطورية للظواهر الاجتماعية الثقافية. فالنظم الاجتماعية والثقافية تشبع فى رأيه الاحتياجات التى قسمها مالينوفسكى إلى احتياجات أولية وأخرى ثانوية أو مشتقة. كما كان مالينوفسكى مهتماً بالأبعاد السيكولوجية للثقافة، وكان من أوائل الأنثروبولوجيين الذين وضعوا نظريات التحليل النفسى على محك الاختبار من منظور ثقافى مقارن. ونذكر من أهم أعماله: "سكان الأرجوناوتس فى غرب المحيط الهادى" (١٩٢٢)، "الجريمة فى المجتمع البدائى" (١٩٢٦)، "الجنس والكبت فى المجتمع البدائى" (١٩٢٧)، "الحياة الجنسية للبدائيين" (١٩٢٩)، "الحدائق المرجانية وسحرها" (١٩٣٥)، "السحر والعلم والدين" (١٩٤٨)، "يوميات بالمعنى الدقيق للكلمة" (١٩٦٧).

المانا (قوة خارقة) *Mana*

مصطلح جاء من الدراسات الإثنوجرافية البولينزية والمالينزية، وساد استخدامه فى الأنثروبولوجيا العامة. وهو يشير إلى نمط من الطاقة أو **القوة** الروحية التى تتجسد أو تعبر عن نفسها فى ظواهر طبيعية أو أماكن أو أشخاص...إلخ. انظر: **الإحيائية**.

ماوتسى تونج (١٨٩٣-١٩٧٦)

Maotse – Tung

قائد سياسى صينى ومنظر ماركسى كانت لتصوراته عن الثورة وتطور المجتمع الاشتراكى تأثيراً عظيماً فى العالم الثالث. ويرجع هذا التأثير إلى حقيقة أن ماو قد أجرى تعديلات كبيرة على النظرية الماركسية التى كانت فى الأساس متحيزة نحو الصناعة، بحيث جعلها تتناسب بشكل أفضل مع طبيعة المجتمع **الفلاحى** الذى

يعتمد فى المقام الأول على الزراعة. وهكذا أعاد ماو التأكيد على الإمكانية الثورية لطبقة الفلاحين، وهو أمر لم يكن قد نال التقدير المناسب، إن لم يكن أُهمل فعلاً من الماركسية الكلاسيكية. ومن الملامح الأخرى فى فكر ماو إصراره على الطبيعة المستمرة للثورة، وعلى الحاجة إلى الإصلاح الجذرى الدائم من أجل تجنب الركود ومن أجل كبح التيارات الثورية المضادة، وكذلك تأكيده على الحاجة إلى التداخل بين الميدان الريفى والحضرى، وبين العمل الذهنى واليدوى، وكذا تأكيده على أهمية الإصلاحات الثقافية والإيديولوجية من أجل تدعيم الإصلاحات الاقتصادية.

ما وراء الاتصال
Metacommunication

مصطلح استخدمه **بيتسون** للإشارة إلى المقدرة – خاصة المقدرة البشرية الفائقة النمو – على الاتصال بشأن كل ما يتعلق بالاتصال. وتتكون عملية ما وراء الاتصال من أنماط مختلفة من تأطير (وضع أطر) الرسائل، التى تسمح لنا بفهم كيفية تفسير هذه الرسائل.

مُبشّرون Missionaries

هم الأفراد الذين يحاولون نشر المعتقدات الدينية والانتماء لديانات أو طوائف معينة بين غير المؤمنين بذلك الدين. ويعمل المبشرون فى بلادهم أو فى الخارج، ولكن طبيعة الاهتمامات الأنثروبولوجية جعلت المبشرين الذين يعملون فى الخارج - خاصة هؤلاء الذين يعملون فى دول العالم الثالث - يستأثرون بالقدر الأكبر من الاهتمام. وقد أدى التعارض التقليدى بين الأنثروبولوجيين والمبشرين إلى قدر هائل من التبسيط بالنسبة لدور وخصائص المبشرين، وهو أمر ذاع عرفياً فى الدوائر الأنثروبولوجية المتخصصة، كما امتد ذلك التبسيط إلى تصوير الأهمية التاريخية لدراسات المبشرين ودورهم داخل المجتمعات التى خضعت للاستعمار والاستعمار الجديد. وبالرغم من ذلك ظهرت مؤخراً بعض المؤلفات (ليس مفاجأة أن غالبيتها من تأليف مبشرين أو أنثروبولوجيين مبشرين) التى شجعت تبنى نظرة أكثر دقة للوظائف التاريخية والمعاصرة التى يقوم بها المبشرون. فمن المؤكد أنه من قبيل التبسيط المخل - على سبيل المثال - اعتبار أعمال جميع المبشرين متطابقة من الناحية العملية. ويكفى أن نقارن مثلاً بين أسلوب التبشير لمعهد اللغويات الصيفى، وبين أسلوب المبشرين الذين يعملون فى نطاق حدود لاهوت **التحرير**، حتى ندرك بشكل واضح مدى الاختلاف بين المبشرين.

ومن الواضح تاريخياً أن الأهمية الكبرى للمبشرين فى ظل النظام **الاستعمارى** كانت جزءاً من أدوات "الغزو" الإيديولوجى، بل كثيراً ما كانوا أدوات مباشرة لتمكين السيطرة السياسية والاقتصادية للشعوب الاستعمارية. وعلى سبيل المثال، نجد أن المسيحية قد انتشرت فى الأمريكتين على اعتبار أنها جزء جوهرى من جهاز الغزو العسكرى، وكتبرير إيديولوجى للسياسات **العنصرية** الاستغلالية

ونجد أن السكان الأصليين فى أمريكا اللاتينية قد وضعوا تحت الرقابة المباشرة للكنيسة، التى عملت تحت ستار الحماس التبشيرى على إخضاع هؤلاء السكان للنظام الأجنبى. وفى العصر الحديث أيضاً كان الاتصال التبشيرى فى أغلب الأحوال بمثابة جسر لإخضاع السكان الأصليين وجعلهم يتقبلون الثقافة الجديدة بوجه عام، ويتخلون عن قيمهم الثقافية. ومن الناحية الاقتصادية كثيراً ما يعمل المبشرون كوسيط لخلق حاجات جديدة وضروريات أساسية لدى السكان الأصليين. ومن شأن ذلك أن يخلق طلباً جديداً سرعان ما يتصدى التجار والرؤساء المحليون لإشباعه.

ويدفع المبشرون عن أنفسهم تلك الاتهامات، التى كثيراً ما وجهها إليهم علماء الأنثروبولوجيا، وذلك بالإشارة إلى زملائهم المبشرين الذين قدموا خدمات جليلة للبحث العلمى وللدفاع عن حقوق وعن إنسانية السكان الأصليين. كما يدفع المبشرون تلك التهم عنهم بإثارة الشك فيما ينسبه الأنثروبولوجيون لأنفسهم من الاستقامة الأخلاقية. وإذا كان العمل التبشيرى عموماً يوجه إليه النقد باعتباره نتاجاً للإمبريالية وخادماً لها، فإن نفس الاتهام قد وجه إلى العمل الأنثروبولوجى أيضاً. فالواقع أن كثيراً من علماء الأنثروبولوجيا كانوا بمثل هذا القدر من عدم الإحساس أو أشد سوءاً إزاء المأزق العملى للأقليات الوطنية، شأنهم فى ذلك شأن المبشرين. كما نلاحظ من ناحية أخرى أن المبشرين يكرسون جانباً كبيراً من حياتهم، أو حياتهم بأكملها، للتعايش مع جماعات الأقلية أو تبنى قضاياهم والدفاع عنها بأكثر مما فعل الأنثروبولوجيون. كما أن إيمان المبشرين بالدين المسيحى جعلهم أقرب إلى عقول الجماعة الأصلية التى تؤمن هى الأخرى بديانتها التقليدية، فكانوا أقرب إليهم من الأنثروبولوجيين الذين قد يظهرون بشكل أخرق قلة إيمانهم وليس لوجودهم مبرر واضح فى نظر السكان الوطنيين.

ولا يعنى ذلك أن العمل التبشيرى - حتى لأكثر المبشرين استنارة - لا يعانى من أية مشكلات من الوجهة الأنثروبولوجية. إذ ينظر البعض إلى العمل التبشيرى المستنير على اعتبار أنه أكثر غدراً وخطورة من مجرد التبشير بالكتاب المقدس. ولاشك أن التغطية الكاملة لهذا الموضوع لابد وأن تتضمن دراسة تاريخية للدور السياسى للكنيسة الكاثوليكية وغيرها من الكنائس والطوائف الدينية. وقد لا تستطيع هذه الدراسة التوصل إلى نتائج مؤكدة، لأن الديانة المسيحية نفسها تتضمن عدة اتجاهات وانتماءات سياسية مختلفة ومتعارضة. لهذا، فإنه من المفيد للأنثروبولوجى ألا ينسى أن مهنته تتعرض لنفس الانتقادات، بالإضافة إلى أن عالم الأنثروبولوجيا قد يكون من الناحية العملية أبعد عن إدراك حقيقة الجماعات العرقية أو السلالية التى يقوم بدراستها من المبشرين.

المتاحف والأنثروبولوجيا

Museums and Anthropology

تعد المتاحف موضوعاً لاهتمام كبير من جانب الدراسات الأنثروبولوجية ذاتها،

ولكونها مراكز البحث الأكاديمى، إذ إنها تمثل التفاعل بين الضغوط الحكومية والبيروقراطية من أجل عرض أو تشجيع صيغة معينة "رسمية" للعلوم أو التاريخ أو غيرها من فروع العلم. وتعتبر المتاحف أمثلة معبرة عن فن **العمارة** المعاصرة لها. كما أنها تعكس بهذا المعنى التصورات السائدة للمبانى "العامة" والسلوك المتوقع من الأفراد الذين يدخلونها.

كما تغطى المتاحف نطاقاً كبيراً ومتسعاً من مجالات الثقافة الإنسانية والبحث العلمى، كالعلوم، والتاريخ الطبيعى، وعلم الآثار، والإثنولوجيا، وبعض جوانب التاريخ المحلى، وهذا قليل من كثير. ولكنا نجد على سبيل التحديد أن متاحف الآثار والإثنولوجيا أو الأنثروبولوجيا تهم بشكل خاص الطلاب والباحثين فى علم الأنثروبولوجيا باعتبارها وسيلة هامة يمكن من خلالها نشر المعلومات الأنثروبولوجية بين جمهور عريض. ويستخدم الدارسون والباحثون المواد المعروضة فى هذه المتاحف، فى دراسة العلاقات القائمة بين مجموعات المنتجات المادية التى تنتمى لثقافات أو **لمناطق ثقافية** مختلفة. وقد وجه الأنثروبولوجيون إلى المتاحف "التقليدية"، كأداة تربوية لنشر المعرفة الأنثروبولوجية أو الوعى الأنثروبولوجى، انتقادات جمة بسبب تحيزها فى عرض عناصر الثقافة المادية التقليدية منسلخة عن إطارها الاجتماعى الثقافى، وبسبب إخفاق هذه المتاحف فى الاهتمام بالظروف الراهنة لحياة الشعوب التى تناولتها الدراسات الإثنوجرافية الحديثة.

وتحاول المتاحف الحديثة تجاوز نواحى القصور تلك من خلال توسيع مجال أنشطتها التعليمية بحيث تشمل المحاضرات، والعروض، والأفلام الأنثروبولوجية، وغيرها. وكذلك من خلال تضمين المعلومات التى تكتب عن الأشياء المعروضة معلومات عن الإطار الاجتماعى والثقافى الذى أفرز هذه المنتجات المادية.

متزامن — *Synchronic*

يمكن أن توصف الدراسات أو التحليلات أو التوجهات النظرية بأنها متزامنة عندما تتصدى لدراسة مادة علمية فى لحظة زمنية واحدة، أو بدون الالتفات إلى العملية **التتابعية** أو **التاريخية**.

المتصل الريفى الحضرى
Rural – Urban Continuum

انظر: **المادة التالية**.

المتصل الشعبى الحضرى
Folk – Urban Continuum

أحد المفاهيم النظرية الرئيسية للأنثروبولوجى روبرت **ردفيلد**، الذى طوره لكى يفسر من خلاله الفروق التى لاحظها بين المجتمعات المحلية المكسيكية المختلفة. ويرى ردفيلد أن "المجتمع الشعبى" يتسم بصغر الحجم، والعزلة المكانية، ووجود درجة عالية من التجانس والتضامن الاجتماعى، والجهل بالقراءة والكتابة. أما المجتمع الحضرى، من ناحية أخرى، فيتسم بالحجم الأكبر، ووجود العلاقات والاتصال

بين المراكز السكانية، وتنوع الأدوار، والفردية، ومعرفة القراءة والكتابة. ويلاحظ أن علاقات القرابة تنتشر في المجتمع الشعبي، وأن السلوك فيه يتسم بأنه شخصي وتقليدي. والنمط السائد للخبرات والفعل في هذا المجتمع هو النمط المقدس، وليس العلماني. أما في المجتمع الحضري فعلاقات القرابة ممزقة، والنمط السائد هو العلماني. ويمكن تحديد موقع أي مجتمع محلي على المتصل الشعبي الحضري تبعاً لمدى وحجم اقترابه من سمات النمطين المثاليين الشعبي أو الحضري. كما أن هذا المفهوم له وظيفة وصفية أيضاً من حيث أنه يمكن أن يفسر تطور الأشكال الاجتماعية من البسيط إلى المركب.

وقد وجهت إلى فكرة المتصل الشعبي الحضري انتقادات من عدة زوايا. وأول تلك الانتقادات أن نمطي الشعبي والحضري هي تجريدات ليس لها وجود في أي مجتمع واقعي فعلاً. كما أوضح النقاد أن ابتكار هذين النمطين القطبيين المتقابلين، اللذين صورا كطرفي سلسلة تطور، من شأنه أن يصرف الانتباه عن الحاجة إلى دراسة علاقات التفاعل والتداخل بين المجتمع الشعبي والمجتمع الحضري، لأنهما يمثلان في الواقع جزءاً من نسق اقتصادي سياسي واجتماعي واحد. وركزت بعض الانتقادات الأخرى على الأولوية التي أعطاها ردفيلد لكل من **القيم ورؤية العالم** بوصفها السمات المحددة والمميزة للأنماط الاجتماعية، مما دفعه بالتالي إلى أن يهمل أبنية القوة والأبنية الاقتصادية السياسية. انظر: **قروي**.

متناغم / غير متناغم

Harmonic / Disharmonic

تمييز اقترحه **ليفي شتراوس** في إطار نظريته عن نظم القرابة (١٩٤٩)، فذهب إلى أن النظم المتناغمة هي تلك التي يتبع فيها نظام السكنى (الإقامة بعد الزواج) ونظام **الانحدار القرابي** نفس المبدأ. أي يقوم نظام الانحدار على الانتساب للأم ويكون نظام السكنى هو الإقامة عند أهل الأم (الزوجة)، أو يكون الانتساب للأب، والإقامة عند أهل الأب (الزوج). أما النظم غير المتناغمة فهي تلك التي يخضع فيها الانحدار القرابي ونظام السكنى لمبدأين مختلفين، كأن يكون الانتساب للأم والإقامة عند أهل الأب، أو الانتساب للأب والإقامة عند أهل الأم. ويرى ليفي شتراوس أن **التبادل** المحدود يظهر في ظل النظم غير المتناغمة، على حين يوجد التبادل العام غير المحدود في النظم المتناغمة.

متوحش، مرحلة التوحش

Savage, Savagery

مصطلح كان يستخدم بشكل عام وفي ميدان الأنثروبولوجيا إبان القرن التاسع عشر، وكان قد طرح في إطار العلوم الاجتماعية كجزء من النظرية التطورية لدراسة الأنماط الاجتماعية التي صاغها في الأصل **مونتيسكيو** والتي تتمثل في المراحل الثلاث: مرحلة التوحش، **والبربرية**، ومرحلة **الحضارة**. وفيما بعد رفض علماء الأنثروبولوجيا هذا المصطلح لما انطوى عليه من دلالات تحقيرية. وحل محله في الاستخدام المهني مصطلح

"البدائى"، الذى كان يعد خالياً من تحيزات التمركز حل السلالة. ولكن سرعان ما رُفض هذا المصطلح أيضاً فيما بعد، واستمر البحث عن مفهوم يكون متحرراً من القيمة فعلاً. وربما يعكس هذا السعى طبيعة الضمير القلق الخاص بالالتزام المهنى والأخلاقى لدى علماء الأنثروبولوجيا. انظر: **الأنثروبولوجيا النقدية.**

(النزعة) المثالية Idealism

اتجاه فلسفى يقابل "النزعة" **المادية**، ينطلق من أن الظواهر العقلية أو "الأفكار" هى التى تحدد أو تشكل الواقع المادى، كما تشكل الوجود الإنسانى، أو الظواهر الاجتماعية والتاريخية. ويستخدم هذا المفهوم على نطاق واسع داخل العلوم الاجتماعية للإشارة إلى النظريات التى تعطى أولوية للظواهر العقلية أو غير المادية فى تفسير العمليات والأشكال الاجتماعية الثقافية أو التاريخية.

مثيرات الهلوسة Hallucinogens

مواد تحدث الهلوسة، أو إدراك أشياء معينة لا وجود لها. ويؤكد الباحثون عادة على الجانب البصرى للهلوسة (الرؤى Visions) فى وصفهم لآثار **المخدرات** المثيرة للهلوسة، على الرغم من أن الهلوسة يمكن أن تشمل حواساً غير البصر. وقد ذهب عديد من الباحثين مذهب إلياد Eliade فى التأكيد على الدور المحورى الذى تلعبه خبرات الهلوسة فى إطار الممارسات العلاجية والمعتقدات الدينية المرتبطة **بالشامانية**. وحالات الهلوسة عبارة عن جزء من **حالات الوعى المتغيرة**، التى يمكن إحداثها بوسائل شتى من بينها: الصيام وبعض أنواع الامتحان الإلهى الجسمية. أما فى الثقافات التى تحظى فيها حالات الهلوسة بأهمية خاصة فإننا نجد عموماً أن لديها أقرباذينا (دستور الصيدلة أو الأدوية) محلياً متطوراً للنباتات المثيرة للهلوسة التى يجرى إعدادها لإحداث الهلوسة بسهولة كبيرة. وتتمثل مهارة الشامان فى استخدام مثل هذه النباتات وإعدادها للتناول، فهو الخبير فى مجال إحداث حالات الوعى المتغيرة، وفى توجيه الخبرات المكتسبة من تلك الحالات نحو غايات وأهداف مقبولة اجتماعياً. أما فى الثقافات التى تتسم فيها الشامانية بالعدوانية والتنافس، مثل كثير من الجماعات التى تعيش فى حوض الأمازون، فنجد أن الشامان يعمل فوق هذا على الاستعانة "بالرؤى" فى هجومه على الأشخاص والجماعات الأخرى. والنموذج الشهير لهذه الحالة الوصف الذى قدمه مايكل هارنر للمعتقدات والممارسات المتعلقة بالشامانية عند جيفارو Jivaro (١٩٧٣).

وهناك عدة مواد تستخدم لإحداث الهلوسة، بدءاً من الدخان (التمباك) إلى بعض أنواع الكروم، وعيش الغراب وغيره من النباتات التى تنمو محلياً فى الإقليم الذى تتم فيه الممارسة. وقد قام فورست P.Furst (١٩٧٢) بإجراء دراسة مسحية لبعض مثيرات الهلوسة الشهيرة التى استخدمت فى بعض المراحل التاريخية والأقاليم الجغرافية. ومن الموضوعات المتكررة فى الدراسات التى أجريت على استخدام مثيرات الهلوسة

فى الثقافات الشامانية تلك الأهمية الروحية والفلسفية العميقة التى ينسبها كثير من الدارسين لخبرة الهلوسة. فيذهب هارنر إلى أن إنسان الجيفارو يعتقد أن الواقع اليومى عبارة عن وهم، وأن خبرة الهلوسة هى الشيء "الحقيقى". وبالمثل تنسب دراسة كارلوس كاستانيدا C.Castaneda الشهيرة (١٩٧٠) للشامانية عند ياكوى Yaqui أهمية عميقة للرؤى التى يراها الشامان ولنمو معرفته وفهمه للواقع الذى يتكشف أمامه باضطراد بفضل تلك الرؤى.

وفى الثقافات الشامانية نلمس بصفة عامة اهتماماً فائقاً بتعلم الشامان أو الشخص المبتدئ كيفية التحكم فى خبرة الهلوسة، ونمو مقدرته على تناول جرعات أقوى وأكبر من مثيرات الهلوسة. من هنا يقال إن خبرة الهلوسة فى الثقافات الشامانية مرسومة خطواتها بدقة، كما أنها تخضع لمجموعة من التفسيرات المنمطة ثقافياً التى تسمح للمبتدئ باجتياز التجربة، وإدخالها ضمن نسق عام من المعانى والدلالات الثقافية والشخصية. وهكذا كشفت الدراسات التى أجريت على آثار مثيرات الهلوسة أنه على حين توجد بعض العناصر المشتركة بسبب تشابه التأثير الكيميائى للمواد، إلا أن هناك إلى جانبها مكونات قوية من التراث والتفسير الثقافى تتدخل فى تحديد استجابة الشخص الذى يتناول تلك المثيرات. ونلاحظ فى المجتمع الغربى المعاصر أن العقاقير والمواد المثيرة للهلوسة، سواء كانت طبيعية أو مركبات كيميائية، إنما تستخدم لأغراض ترويحية إلى حد ما. وهكذا نجد أنه كما أن مواد الكحول، الدخان، والقنب (الحشيش)، والكوكايين التى كانت تستخدم أصلاً فى إطار دينى أو مقدس، فقدت دلالاتها، فقد فقدت كذلك مثيرات الهلوسة دلالاتها الدينية عندما يتم تناولها اليوم فى الثقافات أو الثقافات الفرعية "الغربية".

مجاعة *Famine*

غالباً ما يرجع الكتّاب ندرة الطعام وما يترتب عليها من سوء التغذية والموت جوعاً بين أفقر قطاعات المجتمع إلى العوامل المناخية أو **الكوارث** الطبيعية كالجفاف، والفيضانات، والزلازل. ولكن المجاعات يجب أن تدرس، لا كنتيجة لمثل هذه الوقائع الطبيعية فحسب، وإنما كذلك كنتيجة لانهيار الأنساق الاقتصادية الاجتماعية، كما فى حالة المجاعات الناجمة عن ظروف الحرب، أو الاضطرابات السياسية، أو العنف. ولقد كانت الآثار المتباينة للمجاعة على سكان مجتمع معين من الموضوعات التى اهتمت بها الأنثروبولوجيا اهتماماً خاصاً، ذلك لأنها تلقى الضوء على تفاوت إمكانية الوصول إلى السلطة وندرة الموارد بين أفراد ذلك المجتمع. كما يتعين أن نلاحظ أن ضحايا المجاعة ليسوا أشخاصاً سلبيين، كما تصورهم فى الغالب المعالجات الصحفية. إنما هم فى الحقيقة أناس إيجابيون بلغوا أدنى حد من الموارد الشخصية، والاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وأن المجاعة التى يعانون من وطأتها ليست سوى مثال متطرف لأنواع ندرة الطعام التى كثيراً ما يرد ذكرها

فى البحوث الأنثروبولوجية، وأنها تمثل فى الوقت نفسه اختباراً قاسياً لشبكة علاقات التبادل والعلاقات الاجتماعية فى كثير من المجتمعات. إن المجاعة، شأنها شأن **الفقر** والجوع عموماً، لا يجب أن تعالج كظاهرة طبيعية، وإنما كظاهرة اجتماعية. ومن الواجبات التى يجب أن تضطلع بها الأنثروبولوجيا التى تمثل موضوعاً مشروعاً له ما يبرره، التوثيق والتحليل النقدى لأبنية السيطرة الطبقية ذات الطبيعة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وهى الأبنية التى تحرم قطاعات معينة من السكان من الحصول على الموارد الأساسية لمعيشة الكفاف. انظر مادتى: **التنمية**، **الأنثروبولوجيا النقدية**.

مجالات التبادل ***Spheres of Exchange***

يشير هذا المصطلح إلى مجالات قائمة بذاتها يتم تبادل السلع والخدمات فيما بينها بحرية تامة ولكن لا يوجد بينها مقاييس أو وسائل للتبادل. فمثل هذه المجالات التبادلية أو آليات عزل منطقة من مناطق النشاط الاقتصادى عن المنطقة الأخرى لا توجد عادة إلا فى الاقتصاديات التى لا تعرف سوق التبادل، أو يكون موجوداً بشكل جزئى فحسب، أو توجد حيث لا تعرف **النقود** ذات الاستخدام العام. ويرى بارث Barth (١٩٦٦) أن هذا المفهوم الذى صاغه بوهانان ودالتون فى دراستهما عن الاقتصاديات الأفريقية (١٩٦٥)، يجب توسيعه بحيث يصبح "مجالات اقتصادية"، فلا يقتصر على تغطية علاقات التبادل فحسب، وإنما يشمل كذلك كافة أشكال تحول وتدوير القيم، كالميراث على سبيل المثال. ويمكن القول أن فكرة مجالات التبادل فى الاقتصاديات التقليدية تشبه فكرة سالزبورى Salisbury (١٩٦٢) عن "سلسلة الأنشطة الاقتصادية" التى يرى أنها تمثل آلية وظيفية للتوزيع المتكافئ للموارد والقوة مع الحفاظ على المكانات الاجتماعية. فهى بذلك تتيح عمليات التبادل الاقتصادى، ولكنها تمنعها من أن تمزق بناء القوة السياسى والاجتماعى. انظر: **الأنثروبولوجيا الاقتصادية**.

مجتمع ***Society***

مصطلح يمكن أن يكون له معنيين متمايزين: فهناك "مجتمع" Society وهناك "المجتمع عموماً" Society in General. وهو فى الفهم الأخير يكون مرادفاً **للتنظيم الاجتماعى** أو **البناء الاجتماعى**، بينما يعد فى فهمه الفردى مرادفاً **للنسق الاجتماعى**. ومع ذلك تواجهنا عند تعريف "المجتمع" كوحدة تحليلية متميزة كثير من المشكلات كتلك التى تواجهنا عند تعريف **الثقافة**. والمجتمع بصفة عامة يعنى جماعة بشرية كبيرة العدد نسبياً، ومستقلة نسبياً ولدى أفرادها القدرة على الاستمرار من الوجهة السكانية. كما يتسم بقدر من الاستقلالية فى تنظيم العلاقات الاجتماعية. ولكن الجدير بالذكر أن هذه الطبيعة النسبية هى التى تميز كل مجتمع، واستقلاله وقدرته على البقاء. والتى تعد عاملاً حاسماً، ولكن التمييز بين مجتمع وآخر غالباً ما يكون تحكمياً. ولهذا فمن الأهمية فى إطار الأنثروبولوجيا ألا نسمح لهذه التقسيمات التحكمية – المتعسفة – أن تشوه رؤيتنا لأنساق العلاقات الاجتماعية

المحلية والإقليمية والدولية. وهذا بالضبط هو ما حدث فى الأنثروبولوجيا الاجتماعية البريطانية فى تراث **الوظيفية البنائية**، حيث أدى السعى إلى إعادة تركيب الأبنية الاجتماعية التقليدية المستقلة إلى الخلط بين المستويات التحليلية المختلفة واستخدام تفسيرات ذات مستوى محلى لتفسير ظواهر هى أساساً نتاج لتفاعل الأنساق المحلية مع الأبنية المعقدة فى مرحلة التبعية **للاستعمار** والاستعمار الجديد، (انظر: **تبعية**، **النظم العالمية**). ونلمس نوعاً مناظراً من الخلط التحليلى فى الأنثروبولوجيا ذات النزعة **الحتمية الثقافية** فى الولايات المتحدة. انظر: **الأنثروبولوجيا النقدية**، **الأنثروبولوجيا الماركسية**.

مجتمع *Gesellschaft*

انظر: **مجتمع محلى ومجتمع**.

مجتمع بسيط *Simple Society*

أحد المصطلحات التى استخدمت كبديل عن مصطلح المجتمع **البدائى**، كما استخدمت فى الوقت نفسه كنقيض صريح أو ضمنى **للمجتمع المركب** أو **الحضارة**.

المجتمع التعددى *Plural Society*

استخدم هذا المفهوم فى الأصل عالم الاقتصاد فيرنيفال J.S.Furnival فى دراسته عن آثار الحكم الاستعمارى فى بورما وأندونيسيا (١٩٦٧). ثم تبنى سميث بعد ذلك هذا المصطلح فى دراسته لجزر البحر الكاريبى حيث وجد هناك أن الجماعات السلالية "تختلط ولكنها لا تتوحد".

وذهب سميث إلى أن السيطرة السياسية لجماعة سلالية واحدة، وتمفصل الجماعات السلالية الأخرى المشاركة فى ذلك النظام الاقتصادى، حيث تشغل كل جماعة منها موضعاً معيناً فى عملية **تقسيم العمل**؛ وجد أن تلك هى العوامل التى تحافظ على التوازن فى المجتمع التعددى. وقد طبق فان دين برج Van den Berghe مفهوم المجتمع التعددى على المجتمع الأمريكى، حيث ذهب إلى أن الجماعات الإثنية لها مؤسسات وأنساق قيمية متميزة (خاصة بكل منها) ومتعددة بتعدد تلك الجماعات، فيما عدا ميدان السياسة والاقتصاد، حيث يسود نسق مشترك واحد. وهكذا نرى أن نموذج المجتمع التعددى يناقض رأى مدرسة شيكاغو فى **العلاقات العرقية** التى ترى أن الاتصال بين الجماعات السلالية يمثل دورة من التنافس، والتكيف، والتمثل يجب أن تمر بها كافة الجماعات السلالية. ونموذج المجتمع التعددى يشبه النظرية الماركسية فى نقده لفكرة الدورة والمراحل التى تقول بها مدرسة شيكاغو والتى ترى أنها تؤدى إلى التكامل. وهى فكرة من شأنها أن تحجب حقيقة الفروق الثقافية بين الجماعات السلالية وتحجب أيضاً وجود بناء من **التعصب العنصرى** المؤسسى فى المجتمع. كما تختلف النظرية الماركسية أيضاً عن نموذج المجتمع التعددى حيث أنها تؤكد على وجود نسق واحد من التدرج الاجتماعى على أساس اللون والطبقة، وهذا النسق هو الذى يرسم أنماطاً مختلفة من القيم والسلوك تبعاً للأساس اللونى الطبقى.

المجتمع الغربى، الغرب
Western Society, The West

مصطلح يستخدم استخداماً غير دقيق للإشارة إلى بلاد أوروبا وأمريكا الشمالية، أو إلى العالم الرأسمالى "المتقدم"، ويقابله مصطلح "الشرق" (المجتمعات الاشتراكية) أو البلاد "النامية". انظر: **التنمية، العالم الثالث.**

المجتمع المحلى والمجتمع
Gemeinschaft / Gesellschaft

ثنائية نظرية طورها عالم الاجتماع الألمانى فرديناند تونيز (١٨٨٧ والترجمة ١٩٥٥)، ترجمت بطرق مختلفة: المجتمع المحلى Community والمجتمع Society، أو المجتمع المحلى و(الرابطة) Association ... إلخ. وذهب تونيز إلى أن المجتمع المحلى يتميز بسيطرة القرابة والروابط الأخلاقية، ويخلق نظاماً اجتماعياً متجانساً نسبياً، يتصف بأنه تقليدى ومتماسك. أما المجتمع، من ناحية أخرى، فيشير إلى نظام اجتماعى تسوده علاقات تعاقدية لا شخصية، كما فى المجتمع الصناعى الحضرى. وقد أثر هذان المفهومان على صياغة **ردفيلد للمتصل الشعبى الحضرى.**

مجتمع محلى *Community*

لهذا المصطلح سلسلة من المعانى فى الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع. فهو يشير فى معناه الواسع إلى أى جماعة من الأشخاص تتوحد من خلال المصالح المشتركة. وبهذا المعنى تصبح الجماعة الحرفية والتجمعات السكنية، كالمدينة أو القرية أو أى قطاع داخل هذه الوحدات أو النوادى أو **الروابط** الطوعية، كل هذه يمكن أن يشار إليها كمجتمعات محلية، كما يستخدم المصطلح أيضاً فى كثير من التعبيرات مثل: نشاط المجتمع المحلى، الطب المحلى، المشاركة المحلية، المشروعات المحلية... وهلم جرا. كما يشير إلى الالتزام برعاية مصالح رفاهية الأغلبية أو القطاعات الشعبية من المجتمع، ومن ثم الالتزام بخدمة السياسات والاستراتيجيات الشعبية المتضمنة فى تخطيط وتنفيذ المشروعات الفردية أو البرامج الأكثر عمومية. كما يرتبط هذا المدخل باستخدام **التكنولوجيا الملائمة** فى برامج **التنمية**، أما ظهور مفهوم المجتمع المحلى كعنصر هام فى الإيديولوجيات السياسية الحديثة فيرتبط ارتباطاً شديداً بتأثيرات العلوم الاجتماعية عموماً والمنظورين السوسيولوجى والأنثروبولوجى بالذات.

أما المعنى السوسيولوجى والأنثروبولوجى الأكثر تحديداً لمفهوم المجتمع المحلى فيقتصر على معنى المجتمع المحلى مكانياً. وهو بشكل عام نطاق محدود إلى حد ما، يوصف عادة بأنه "تقليدى" أو "مغلق" (انظر: **مجتمع محلى مغلق**). بهذا المعنى يستخدم المفهوم بصورة أساسية لوصف المجتمعات **القروية** المحلية أو الجماعات التقليدية المنعزلة أو شبه المنعزلة التى تحيا فى إطار المجتمعات الصناعية الحديثة. وبصفة خاصة تلك الجماعات التى تجمعها فئة مهنية واحدة مثل جماعات الصيد أو الجماعات التى تعمل بالتعدين أو تلك التى تعمل فى المزارع الصغيرة. بهذا الاستخدام السوسيولوجى أو الأنثروبولوجى فإن مفهوم

المجتمع المحلى يقابل ضمنياً أو صراحة مفهوم **المجتمع** أو **الرابطة** (انظر: **مجتمع محلى / مجتمع؛ المتصل الشعبى الحضرى**). وهكذا فالمجتمع المحلى يعنى فى هذه الحالة العلاقات الشخصية أو علاقات الوجه للوجه فى إطار شبكة علاقات اجتماعية محدودة النطاق أو فى إطار تجمع سكنى، وذلك فى مقابل العلاقات غير الشخصية أو التعاقدية التى تميز المجتمعات الصناعية والحضرية الحديثة.

مجتمع مدنى *Civil Society*

يشير هذا المفهوم فى النظرية السياسية إلى المجتمع الذى يتشكل من خلال **العقد الاجتماعى**، والذى يعد مقابلاً للإطار التنظيمى **للدولة**.

مجتمع محلى مغلق *Closed Corporate Community*

صك وولف E.Wolf هذا المصطلح لوصف المجتمعات **القروية** فى أمريكا الوسطى، كما ينطبق هذا المصطلح على مناطق أخرى من العالم حيث تنتشر القرى الريفية الصغيرة. وتوصف المجتمعات المحلية القروية بأنها جماعة مندمجة لأن وحدتها وتكاملها يعتمد أساساً على ملكيتها المشتركة للأرض ولغيرها من الموارد، وعلى استقلالها الاقتصادى النسبى عن الأسواق الخارجية. بالإضافة إلى ذلك فإن المجتمع المحلى يكون مغلقاً بفضل اكتفائه الذاتى، وبفضل تنظيمه الاجتماعى والثقافى المتمركز نحو الداخل. فهذه النظرة الداخلية أو التمركز نحو الداخل تكون فى جانب منها نتيجة للرغبة فى حماية ثروات المجتمع من الانتهاكات الخارجية. وتعد هذه المجتمعات محافظة وتقليدية بطبيعتها لأنها تقاوم التجديد والتغير. أما إيديولوجيتها فتعرف بإيديولوجية المساواة. وتدعم هذه الإيديولوجية من خلال ميكانيزمات تمنع التباهى بالثروات الفردية (انظر: **العين الشريرة**)، والميل نحو إعادة توزيع فائض الثروة (انظر: **نظام الكارجو**).

وقد تعرض مفهوم المجتمع المحلى المغلق لانتقادات كثيرة فى الدراسات الحديثة للتنظيمات الاجتماعية والثقافية والقروية، خاصة من قبل الباحثين الذين أكدوا على الارتباطات القائمة بين المجتمع القروى والمجتمع الأكبر الذى ينتمى إليه. كما انتقد أيضاً من قبل هؤلاء الذين يعارضون صورة النزعة القروية المحافظة.

مجتمع مركب *Complex Society*

يستخدم هذا المصطلح بمفرده، كما يستخدم أحياناً من خلال مقابلته بمصطلح "المجتمع البسيط"، وذلك لتمييز المجتمعات الصناعية الحديثة عن المجتمعات التقليدية أو قبل الصناعية. وكأى ثنائية مبسطة ينشأ عن هذا التشعب عدة مشكلات، خاصة عند اختبار مدى ملاءمة تطبيقه على المجتمعات الإنسانية مع تنوعها واختلاف مستوياتها. فما يمكن أن نطلق عليه مجتمعات بسيطة قد تبدو فائقة التعقيد فى جوانب محددة من أبنيتها الاجتماعية والثقافية. ويتمثل معيار البساطة والتعقيد بشكل عام فى طبيعة شبكة

العلاقات الاجتماعية لتلك المجتمعات (كانتشار العلاقات محدودة النطاق وعلاقات الوجه للوجه فى المجتمعات البسيطة، والعلاقات واسعة النطاق و"المفتوحة" فى المجتمعات المركبة). كما قد يتمثل هذا المعيار فى مستوى التطور التكنولوجى للمجتمع. من ناحية أخرى يبدو واضحاً صعوبة استخدام هذا المصطلح على نحو دقيق، كما يبدو أيضاً صعوبة وضع حد فاصل بين المجتمع البسيط والمجتمع المركب.

المحاصيل النقدية ***Cash Crops***

المحاصيل التى تزرع للبيع فى السوق، وليست تلك التى تزرع للإعاشة (**الكفاف**)، أو **لإعادة التوزيع**. وتشغل المحاصيل النقدية فى العالم الثالث غالباً أجود الأراضى الزراعية، وهى المحاصيل الوحيدة التى تساندها الدولة وتقدم لها الدعم. ومع ذلك فإن أسعار هذه المحاصيل تعتمد على الأسواق العالمية وعلى الشركات عابرة الجنسية التى تتحكم فى تسويقها، وغالباً ما يكون العائد للمنتج الصغير أو للعامل الزراعى ضئيلاً كل الضآلة. انظر: **التجارة الزراعية**.

المحافظة ***Conservatism***

هى تفضيل الطرق التقليدية للفعل، وأشكال المؤسسات الاجتماعية والأنماط الثقافية والمحافظة عليها. وكثيراً ما قيل إن المحافظة البالغة هى من سمات كل من المجتمعات "البدائية" والمجتمعات **القروية** التى درسها الأنثروبولوجيون. وذهب كثير من الباحثين إلى أن المجتمعات الأمية، التى يمثل فيها **التراث الشفاهى** الأسلوب السائد لنقل المعرفة والقيم، تقاوم بطبيعتها عمليات **التجديد والتغير**. وعلى الرغم من شيوع هذا الافتراض فإنه يحتاج فى الحقيقة إلى دراسة أكثر دقة، إذ نحتاج بصفة خاصة أن نميز بين أنواع أو مستويات مختلفة من التجديد والتغير. وقد أوضح **ليفى شتراوس** على سبيل المثال فى دراساته عن **الميثولوجيا** (الأساطير) كيف يمكن أن تكون الأنساق الأسطورية عامل تجديد، بمعنى أنها تؤلف باستمرار وتعيد التأليف بين عناصرها فى صور وصياغات جديدة. كما تكون شديدة المحافظة فى نفس الوقت فى حفاظها على البناء الأساسى المشترك الذى يتجه دائماً نحو المحافظة على التوازن "وقمع الزمن (التاريخى)". لهذا نحتاج إلى المزيد من الأبحاث الفائقة الدقة لمعنى **التاريخ** عند الشعوب الأمية قبل أن نستطيع تصنيف ثقافات بأكملها "كمحافظة" أو غير ذلك. وبالمثل فإن الافتراض العام الخاص بمحافظة الفلاحين قد تحفظ عليه كثيراً الكتّاب الذين أكدوا على وجود **الصراع** والتغير فى المجتمعات القروية، كما تحفظ عليه أولئك الذين ذهبوا إلى أن ما يعتقد أنه اتجاهات محافظة "غير رشيدة" لدى المجتمعات المحلية القروية هى فى **الحقيقة** استجابة معقولة للغاية لقلق علاقتهم بالمجتمع المحيط بهم والمجتمع القومى الكبير. والحقيقة أن الشعوب الأمية والقروية التى تنتمى إلى شتى المناطق الجغرافية والأنماط الاجتماعية تتباين أشد التباين فى درجات

المحافظة وفى الاستقرار الاجتماعى والثقافى.

المحرم ***Taboo***

انظر: **التابو**.

محكمة ***Court***

كان هذا المصطلح يعنى فى الأصل قصر الملك أو السيد، ثم اتسع فيما بعد ليشير إلى مؤسسات محددة، خاصة المؤسسات القانونية التى ارتبطت بوظائف السلطة السياسية. وتعد دراسة أداء الأنواع المختلفة من المحاكم والطريقة التى تستخدم بها تلك المحاكم أبنية القوة أو السلطة للعمل على حل **الصراع** أو انتهاك المعايير أحد موضوعات الدراسة المهمة فى **الأنثروبولوجيا القانونية**. والمألوف أن يقتصر استخدام مصطلح "محكمة" على المؤسسات القانونية الرسمية، حيث توجد سلطة مخولة بصلاحيات الحكم بين الناس، ومدعومة بنسق من الوسائل القسرية لتنفيذ أحكامها، هى فى العادة قوة الشرطة أو الجيش. غير أن هناك عديداً من المؤسسات أو الأجهزة الأخرى التى تعمل على تسوية النزاعات، بدءاً من المؤسسة القانونية الرسمية حيث يكون القضاة والمحامون متخصصون فى القانون، وصولاً إلى "المحكمة المحلية" أو "المجلس الشعبى" حيث تسوى المنازعات بين الجيران والأقارب. وفى مجتمعات ما قبل الدولة لم تكن وظيفة المحاكم محددة تحديداً دقيقاً عادة، ومن ثم كانت السلطة القانونية تتداخل مع السلطة القرابية والطقوسية والسياسية. وقد وصف **فورد** على سبيل المثال "مجلس القساوسة" لقرية "ياكو Yako" فى الثلاثينيات كمؤسسة ترتكز على السلطة الطقوسية والأخلاقية وتستهدف حل النزاعات وعقاب المذنبين. كما كان المجلس بمثابة ساحة للمناقشة والتفكير المتأنى فى الأمور والقضايا السياسية التى تهم مجتمع القرية، ومع ذلك لم يكن ذلك المجلس يحظى بدعم أى قوة قسرية خاصة. أما فى القبائل الكبرى فى تسوانا Tswana التى وصفها شابيرا Schapera (١٩٥٥)، فيوجد نسق تقليدى محكم للمحاكم يضم متخصصين قانونيين ونصوصاً قانونية معقدة على أعلى مستوى.

محلى، أصلى ***Indigenous***

يستخدم هذا المصطلح لوصف السكان الأصليين داخل منطقة معينة تعرضت لاحقاً للغزو من قبل مهاجرين. ومن ثم يعد مرادفاً لمصطلح "محلى" Native. ويفضل استخدام المصطلح الأخير خاصة حين يحتوى المصطلح الأول على تضمينات ازدرائية.

محور الأنا ***Ego Focus***

قد نميز فى دراسات **القرابة** بين تحديد قرابة محور الأنا وتحديد قرابة محور **السلف** Ancestor Focus، إذ أن شبكات أو جماعات القرابة فى محور الأنا تمتد من شخص حى وليس من أحد **الأسلاف** المشتركين.

المحيط، الأطراف ***Periphery***

انظر: النظم العالمية.

مخدرات *Drugs*

المخدرات مواد كيميائية تستخدم لإحداث تغيرات فـي الحالـة **الفيزيقيـة** أو العقليـة للفـرد. وقد تكون هذه التغيـرات مطلوبـة لغرض طبى علاجى (انظر: **الأنثروبولوجيـا الطبيـة**). وقد تستخدم المخـدرات بـصورة جماعية من أجل الاسـتمتاع أو الانبـساط. وهناك مصطلح سوء استخدام المخدر، الذى يشير إلى استعمال المخدر بطريقـة تـؤذى الفرد (وأيضاً يُعرف على أنه إدمان المخدر أو الاعتماد على المخـدر) أو يـؤدى إلـى ارتكاب سلوك لا اجتمـاعى أو إجرامـى. وعلى أية حال فقـد تعرضـت مثـل هـذه المصطلحات للنقد، حيث تعمد عديـد مـن المجتمعات الحديثة إلى اختيـار مخـدرات معينة وجعلها هدفاً لكراهية المجتمع ومحـلاً للمقاضاة الجنائية، بينما تسمح نفـس تلـك المجتمعات باستخدام مخدرات أخرى مساوية لها فى الضرر – مثل الكحوليـات – التـى تحظى بقبول اجتماعى. كما توجد لدى كـل الجماعات الإنسانية مجموعة من المخدرات تستخدمها إما بهدف علاجى طبى، أو بهدف الوصول إلى حالة ذهنية مرغوبة، أو لتحقيق الإثارة. (انظر: **حالات الوعى المتغيرة**).

يعد التمباك من أكثر المخدرات انتـشاراً فى العالم الحديث، ويـستخدمه عديـد مـن الجماعات كمنبه، ويؤخذ عن طريـق الفـم بجرعات كبيرة، وله تأثيرات هلوسية. ويعد الكحول بالفعل – أيضاً – مـن المخـدرات الشائعة عالمياً (انظـر: **شـرب الكحوليـات**). وبصرف النظر عن هذين المنبهين الأكثـر شيوعاً، هناك مجموعة أخرى مـن المـواد التى تستخدم للتأثير علـى الحالـة النفـسية والجسمية للفرد، والتى قد تعد فـى بعـض الجماعات جزءاً من **طقوس** أو شعائر دينية. بينما تستخدمها جماعات أخـرى بـصورة يومية معتادة. ففى القمم المرتفعة فى جبـال الإنديز بأمريكـا الجنوبيـة كـان الـسكان الأصليون – فى زمن ما قبـل الأسـبان – يستخدمون أوراق نبـات الكوكـا لتجنـب الإصابة بالبرد والشعور بالتعب فى الظروف القاسية التى يعملون فى ظلها. وفى العقـود الحديثة أدى ازدياد الطلـب العـالمى علـى الكوكايين النقى إلى خلق نظام متكامل جديد لإنتاج الكوكا وتكريرها ونقلها. ويعمل هـذا النظام بشكل غير مشروع، ولكنه يشكل مـع ذلك قوة سياسية واقتصادية رئيسية فى دول أمريكا الجنوبية الواقعة على جبال الإنـديز. ولاشك أن هذا التجاور بين أنساق التعـاطى التقليدية والحديثة لنفس المخدر يخلق حاجـة قوية إلى الدراسة الدقيقـة للمخـدرات فـى السياق الاجتماعى والثقافى.

درس علمـاء الأنثروبولوجيـا الثقافـات الخاصة للمتعاطين فى المجتمعات الغربيـة الصناعية، واهتموا بأسلوب المتعاطين فـى تعريف المخدرات، أو مكوناتهـا، وتحديـد آثارها والتحكم فيهـا. كمـا اهـتم علمـاء الأنثروبولوجيا أيضاً بتصنيف المتعاطين إلى أنماط تبعاً لأسلوب المشاركة فـى جلـسات التعاطى، واتجاهات المتعاطين نحو المخـدر وصورته فى المجتمع الأكبر. وهناك ظاهرة ملحوظة بشكل لافت فى تغير أنماط استخدام المخدرات فى المجتمعات الصناعية الحديثة بالمقارنة بنظائرها التقليديـة، تتمثـل هـذه

الظاهرة فى الميل المستمر إلى نزع صفة القداسة عن المخدرات، حتى أن المخدرات التى كان استخدامها الأساسى يرتبط بهدف دينى أو طقسى، أصبحت تستخدم الآن من أجل الاستمتاع بها فقط. ولاشك أن التبسيط الأنثروبولوجى قد لعب دوراً فى هذه العملية فى السنوات الحديثة.

مخلّط (هجين) *Mestizo*

مصطلح كان يستخدم أصلاً فى المستعمرات الأسبانية للإشارة إلى ذرية أبوين أحدهما أسبانى (يكون الأب دائماً تقريباً) والآخر من الوطنيين، وذلك فى مقابل المصطلحات الأمريكية: الهندى Indio، والأسبانى (المولود فى أسبانيا)، والكريولو Criollo (الذى يشير إلى أبناء العائلات الأسبانية ذوى الدم الأسبانى الخالص).

وبالإضافة إلى ما سبق، كانت هناك بعض المصطلحات المتفاوتة من مكان لآخر التى تشير إلى السود وإلى الأخلاط العرقية الأخرى الذين يتم إنجابهم عن طريق الزواج بين فئة الزنوج وغيرهم من الفئات. وبمرور الوقت، تراجع استخدام مصطلحات أسبانى، وكريولو، ومخلّط، وأصبح مصطلح مخلّط يدل على السكان الهجين الذين يولدون كثمرة للتزاوج بين فئات متباينة على مدى أجيال، والذين أصبحوا يمثلون اليوم الغالبية فى كثير من دول أمريكا اللاتينية. وفى أجزاء من أمريكا اللاتينية (خاصة فى جواتيمالا) يستخدم مصطلح "لادينو" Ladino أكثر من مصطلح مخلّط Mestizo للدلالة على الذرية المختلطة. انظر: الإثنية.

المدرسة الهليوليثية (الشمسية)

Heliocentrism

تعنى نظرية إليوت سميث وبيرى Perry الانتشارية التى ترى أن الحضارة قد نشأت فى الأصل فى مصر القديمة، ومنها أخذت تنتشر منذ ذلك الحين إلى بقية أرجاء العالم.

مدفوعات الزواج

Marriage Payments

يمثل موضوع مدفوعات الزواج محور مناقشات ومجادلات أنثروبولوجية هامة. وقد حاول كثير من المؤلفين إعادة تعريف مدفوعات الزواج وإقامة بعض الارتباطات بينها وبين الملامح الأخرى للتنظيم الاجتماعى. وقد تأخذ مدفوعات الزواج شكل المهر Bridewealth عندما تتجه المدفوعات من الزوج أو جماعته إلى جماعة الزوجة، وقد تأخذ شكل الدوطة (هدايا العروس للعريس) Dowry عندما تتجه المدفوعات من جماعة الزوجة إلى جماعة الزوج أو تتجه إلى الزوجين أنفسهما. وهناك اعتراض على استخدام مصطلح ثمن العروس Brideprice فى الكتابات الأنثروبولوجية، بسبب ما يتضمنه هذا المصطلح من إشارة إلى شراء وبيع الزوجة، وقد حل محله مصطلح المهر للإشارة إلى انتقال السلع أو المدفوعات لتعويض جماعة الزوجة عن فقد أو انتقال حقوق محددة تتعلق بالمرأة وأبنائها. ويستخدم أحياناً مصطلح ثمن الأطفال Childprice عندما تكون مدفوعات الزواج مقابل الحقوق المرتبطة بالأطفال الذين يتم إنجابهم.

ومن الشائع في غالبية المناقشات الأنثروبولوجية المتعلقة بموضوعات الزواج الاتفاق على أن هذه المدفوعات تضفى الشرعية على علاقات الزواج، كما تشير فى نفس الوقت إلى انتقال الحقوق المرتبطة بالمرأة أو الأبناء أو كليهما. وقد قدمت المدرسة **البنائية الوظيفية** فى الأنثروبولوجيا الاجتماعية تفسيرات متعددة لمدفوعات الزواج كتعويض عن انتقال الشخص أو الحقوق المرتبطة به من جماعات قرابية إلى أخرى، وكتعويض عن منح الحقوق فى النسل وهكذا. ويرى البعض نتيجة لذلك أن ثمن العروس يوجد فى المجتمعات التى يوجد بها نظام الانتساب إلى الأب، حيث يؤدى الزواج إلى انتقال قدرة الزوجة على الإنجاب إلى جماعة الزوج. وقد أشار كومارووف Comaroff فى مقدمته لأحد الكتب الدائرة حول هذا الموضوع (١٩٨٠)، إلى أن هذه النظريات المبكرة لا تلائم الحقائق تماماً، حيث أن مصطلح المهر يستخدم فى بعض المجتمعات التى لا تشعر المرأة فيها بالاغتراب أو يتم انتقالها بعيداً عن جماعتها الأصلية، كما تظهر الدوطة فى بعض المجتمعات التى يوجد فها نظام الانتساب للأب أو السكنى مع أهل الزوج.

ويرى جودى – فى مجلد يتضمن بعض المقالات التى تتعلق بالمهر والدوطة عام ١٩٧٣ – أنه يجب تحليل مدفوعات الزواج فى ضوء السياق الأوسع لعلاقات الملكية. كما يرى جودى أن الدوطة تعتبر إحدى أشكال الميراث التى تحدث قبل الزواج أو أنها تعتبر بمثابة انتقال للملكية يرتبط بكل من أنساق القرابة الثنائية (الانتساب للأب، والانتساب للأم). أما مصطلح المهر، فيرتبط بنظام الانتساب ذى الخط الواحد (وليس من الضرورى أن يرتبط بنظام الانتساب للأب فقط). وترتبط الدوطة فى أوروبا وآسيا بالتدرج الهرمى الاجتماعى **والطموح الزواجى (للمرأة)** الذى يوجد فى المجتمعات الطبقية. كما ترتبط الدوطة غالباً بقواعد فرص الزواج من دوائر معينة على اختلافها، والتى يمكن تتبع آثارها على المصير النهائى للملكية داخل كل نسق. ونجد أن الأنساق الأفريقية التى تتميز بالمهر ترتبط بالمجتمعات التى تسود فيها المساواة، حيث تكون الفروق فى المكانة عند الزواج عديمة الأهمية. كما نجد أن الدوطة عندما تؤدى إلى منح الزوجين موارد مادية على نفقة الجماعة القرابية، فإنها تجعل الزوجين بؤرة نظام حيازة الملكية. ويرى جودى أن الدوطة ترتبط بالميل نحو **الزواج الأحادى**. كما ترتبط بأنساق التحالف الزواجى التى تؤكد أهمية المفاوضة للحصول على المكانة. ومن جهة أخرى، نجد أن المهر يرتبط بالجماعات ذات الانتساب فى خط واحد على اعتبار أنها الجماعات الأساسية فى نظم حيازة الثروة. كذلك يرتبط المهر **بالزواج التعددى** وبعدم وجود التفاوض من أجل اكتساب المكانة فى الزواج. ويرى جودى أن درجات التدرج الاجتماعى فى المجتمعات التى تتميز بالمهر والدوطة قد ترتبط بنظم الزراعة بالفأس الصغير (العزّاقة) أو ما يعرف بفلاحة البساتين ونظام الزراعة بالمحراث، على التوالى.

وقد لاحظ كوماروف أن نموذج جودى مفيد ولكنه يتسم بالعمومية الزائدة، وأشار إلى وجود استثناءات تتعلق بالارتباط بين أشكال مدفوعات الزواج وبين أشكال الزراعة، كما أن هناك اختلافات إقليمية لها دلالاتها فى أفريقيا وأوروبا الآسيوية فيما يتعلق بأشكال مدفوعات الزواج، وأنماط الزراعة، وأنساق التسلسل القرابى والتحالف. ونجد أن نقد كوماروف لنظرية جودى يتركز أساساً على تنوع أشكال مدفوعات الزواج فى الواقع الفعلى، ووظيفتها داخل أنساق اجتماعية محددة، والحاجة إلى دراسة مدفوعات الزواج ليس على اعتبار أنها نظم منعزلة، ولكن على اعتبار أنها جزء من النسق الكلى لعلاقات القرابة فى مجتمع معين.

وهناك توجهات أخرى فى دراسة مدفوعات الزواج، نذكر منها اتجاه مياسو Meillassoux (عام ١٩٧٢) الذى يرى أن التحكم فى عملية المهر يسمح لكبار السن بالمحافظة على إطالة أمد تبعية صغار السن لهم فى المجتمعات التى تتدرج على أساس العمر، ومن ثم لا يتيح لهم المفاوضة والتحكم فى علاقات الزواج. ومن جهة أخرى، يرى ليفى شتراوس أن مدفوعات الزواج تعد بمثابة رموز فى الأنساق التى تتميز بوجود نظم التبادل (١٩٦٩). وقد بحث عن دلالات المهر فى أفريقيا، كالقول – على سبيل المثال – أن المهر الذى يدفع فى شكل سلع خاصة يمكن أهل الزوجة أنفسهم من الحصول على زوجات.

مدن العشش (الأكواخ)

Shanty Towns

تتمثل فى الأحياء المتخلفة، أو أحياء واضعى اليد المحيطة بالمدن الكبرى فى العالم الثالث. وهى نتاج **للهجرة** الريفية الحضرية إلى المدن التى ليست مهيأة لاستقبال تدفق هؤلاء المهاجرين، وتوفير العمل اللازم لهم. ولهذا حولت مدن العشش فى معظم عواصم دول العالم الثالث ومدنه الرئيسية الأوضاع الاجتماعية والثقافية والاقتصادية فى فترة زمنية قصيرة، الأمر الذى وضع أمام مخططى المدن ورجال السياسة تحدياً جسيماً من أجل توفير الخدمات الأساسية اللازمة، كما أدى هذا الوضع إلى خلق كتلة ضخمة جديدة من العاطلين كلياً أو العاطلين جزئياً. ويجلب المهاجرون إلى مدن العشش معهم الأشكال والتوقعات الثقافية والاجتماعية الخاصة بمناطقهم الريفية الإقليمية التى نزحوا منها. هذا فضلاً عن طائفة من استراتيجيات التكيف والأشكال التنظيمية الجديدة التى تمثل ثمرة خبرتهم الحضرية الهامشية والتى تمثل الطابع الثقافى الاجتماعى لمدن العشش.

ولقد ركزت الدراسة الأنثروبولوجية لمدن العشش على آليات التكيف داخل تلك المدن والتى تضمن لسكانها الحد الأدنى من التنظيم الاجتماعى فى ظل الظروف الاجتماعية والاقتصادية غير الآمنة. كما ركزت تلك الدراسات على علاقات مجتمع العشش بالمجتمع الأكبر الذى تنتمى إليه. وفيما يتصل بتلك العلاقات فمن الضرورى أن تعالج بشكل أكثر تفصيلاً آليات تعامل الصفوة الحضرية وسكان المناطق الحضرية المركزية مع سكان

العشش الذين يمثلون أغلبيـة مـن الناحيـة العددية، ولكنهم هامشيون تـابعون اجتماعيـاً واقتصادياً وسياسياً. فهذه العلاقة بين المركـز والهامش فى مدن العالم الثالث تمثـل إعـادة إنتاج لكثير مـن التناقـضـات الاجتماعيـة والطبقية التى كانـت سـائدة فـى المرحلـة **الاستعمارية** ومرحلة الاستعمار الجديد، التـى نجدها فى هذه الحالة فى إطار سياق حضرى واحد، وليست فى إطار سياق التعارض بـين الريف والحضر.

وهكذا نجد أن "أسطورة الهامـشية" التـى تنسب إلى مدن العشش وأحياء واضعى اليـد والمنتشرة فى بلاد العالم الثالـث، تـصورهم كآفات تسئ إلى الطبيعة وتشوهها وكرواسب متخلفة عن القطاع التقليدى، وكجماعات غير منظمة ومنحرفة وغير راغبة فى التطور. إلا أن هؤلاء فى واقع الأمر هم الذين يقبـضون على مقاليـد جانـب كبيـر مـن الاقتـصاد الحضرى، بإمـداده بمـصدر لقـوة العمـل الرخيصة بسبب **البطالة والبطالـة الجزئيـة**. وهم بذلك يخلقون جانباً كبيراً من الثروة الكلية للمدينة التى تعـيش عليهـا هـذه الـصفوة الحضرية. وعلى هذا فقـد تـصدى بعـض الباحثين لوجهات النظر التى تعتبـر ثقـافتهم ثقافة مرضية مفككة. (انظر مادة: **ثقافة الفقر**)، حيث أوضحوا أن لدى هؤلاء درجة عالية من التنظيم والدعم المتبـادل والتماسـك. انظـر: **أنثروبولوجيا المدينة، الحضرية، التحضر**.

المذهب التاريخى *Historicism*

مصطلح له معنيان متميزان، فـيمكن أن يستخدم للإشارة إلى "النـسبية التاريخيـة". وترتبط النسبية التاريخية فى الأنثروبولوجيا **بالنسبية الثقافية** وباتجاه **التاريخ الثقافى** كما نعرفه عند **بواس** وغيره من العلمـاء. أمـا المعنى الثـانى لهـذا المـصطلح، والـذى استخدمه به كارل **بوبر** (١٩٥٧)، فيشير إلى المذهب أو إلى المعتقد الذى مؤداه أن التاريخ يسير وفقاً "لقوانين" يمكن أن تكـشف عنهـا العلوم الاجتماعية، ومن هنا يمكننا أن نتنبـأ بمستقبل المجتمع. وهكذا تباعد بـوبر عـن المعنى السابق للمـصطلح، وأطلـق علـى النسبية التاريخية اسم المذهب التاريخى. وقد لاقى اسـتخدام بـوبر لمـصطلح المـذهب التاريخى كتسمية تحقيرية للماركسية، لاقـى قبولاً واسعاً، وإن كان يؤدى إلى قـدر مـن الخلط بسبب ابتعاده عن الاستخدام الـسابق للمصطلح. والمذهب التاريخى فـى معنـاه الأصلى يشير إلى أن كل مرحلة تاريخية هى مرحلة متميزة وفريـدة، ويتعـين دراسـتها والحكم عليها فى ضوء ظروفها. وهى بذلك تناقض النظريات التى تفترض أن القـوانين التى تحكم النظم، والسلوكيات، والقيم البشرية هى قوانين عامة ولا يعتريها التغيـر. أمـا النظرية الماركسية، على الناحية الأخـرى، فتختلف عن كلا الرأيين، فعلى حين تـدعو إلى النسبية بمعنى أنها ليست فـى الحقيقـة سوى ثمرة تاريخية لنظام معـين وسـيطرة طبقة معينة (فهى ترفض على سبيل المثـال "قوانين" اقتصاد السوق التى يقدسـها علـم الاقتصاد البورجـوازى ويعتبرهـا قـوانين عالمية)، وهى ترى أن التطور العام للمجتمع الإنسانى يمكن فهمه من خلال الكشف عـن قوانين نمـو الـنظم الإنتاجيـة. فـالنظرة

الماركسية ليست إذن نوعاً من النسبية التاريخية، بالمعنى الذى جعل البعض يسميها ذات نزعة تاريخية.

مذهب الجوهر Substantivism

انظر مواد: **الشكلية / الموضوعية، والأنثروبولوجيا الاقتصادية.**

المذهب الحيوى Animism

انظر: **الأنيميزم.**

مذهب المساواة Egalitarianism

انظر: **التدرج الطبقى.**

المرأة والأنثروبولوجيا
Woman and Anthropology

تأثرت الدراسات الأنثروبولوجية لمكانة المرأة ودورها – كما أوضحت كوين N.Quinn تفصيلاً – **بالحركة النسوية** وببعض الآراء السياسية الخاصة بدور المرأة فى المجتمعات الأمريكية والأوروبية. وقد اضطلعت بالعبء الرئيسى فى إجراء الدراسات الثقافية لمكانة المرأة سيدات من علماء الأنثروبولوجيا. وتنتمى أغلب هؤلاء الرائدات إلى المجتمع الأمريكى. وكثيراً ما ترتبط دراساتهن بالمناقشات النسوية لدور المرأة، **ونظام سلطة الأب** وسيطرة الرجل بصفة عامة. بل إن بعض الأنثروبولوجيين يذهبون على سبيل المثال إلى حشد مجموعة من الحالات الإثنوجرافية المتشابهة سطحياً والتى تشغل المرأة فيها مكانة تابعة للرجل، وذلك كى يثبتوا أن هناك تماثلاً جنسياً كونياً فى المجتمعات البشرية قائم على تقسيم مجالات الحياة إلى عام ومنزلى، وحصر المرأة فى المجال المنزلى. أو قائم على الربط الرمزى بين المرأة والطبيعة من ناحية، وبين الرجل والثقافة من ناحية أخرى. غير أن كوين قد أوضحت أن مثل هذه الدراسات ليست سوى مبالغة فى تبسيط الطبيعة المركبة لمكانة المرأة، والتى تتكون من عناصر متباينة، بعضها "مرتفع"، وبعضها الآخر "منخفض"، بينما البعض الثالث "متساو" مع العناصر الخاصة بالرجل. وترى كوين: مع أنه لا يجوز أن نرفض تماماً نظرية تبعية المرأة فى كل مكان، إلا أنه يتعين علينا أن ندرس بمزيد من الدقة أبعادها المختلفة، ونستكشف بالتفصيل مظاهر التداخل بين الجوانب المختلفة لمكانة المرأة وعلاقتها بالأنساق السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية والإيديولوجية.

ومن الموضوعات المهمة التى تناولتها الدراسة الأنثروبولوجية للمرأة موضوع التحيز الرجالى فى الإثنوجرافيا، وكيف أن وجهات النظر النسائية فى الثقافة والمجتمع لم تصل إلى الباحث الإثنوجرافى الرجل، أو وصلته ولم يستطع أن يفهمها حق الفهم. فقد أكدت هذه الدراسات فى بعض الأحيان أن مكانة المرأة ليست منخفضة دائماً، وإنما يمكن أن يتصورها كذلك البحث الإثنوجرافى المتحيز للرجل. كما ذهبت بعض الأنثروبولوجيات النسويات إلى أن المرأة فى مجتمعات ما قبل الاستعمار لم تكن دائماً خاضعة للرجل أو لأبنية السلطة الأبوية. وأن مثل هذه الأبنية والممارسات التسلطية قد ظهرت مع أبنية القوة الاستعمارية ذات التوجه المتحيز للرجل. واكتشف بعض النقاد نوعاً من التناقض بين الأنثروبولوجيين النسويين الذين يؤكدون وجود سيطرة الرجل كونياً وزملائهم

(أو زميلاتهم) الذين يحاولون أن يوضحوا أنه كان هناك قدر كبير من المساواة الجنسية في مجتمعات ما قبل الاستعمار.

وقد طرحت نظريات عدة لتفسير صور الانتظام – أو التنوع – في مكانة المرأة من منظور ثقافي مقارن. وذهب بعض أصحاب تلك النظريات إلى أن مستويات العدوان– الأعلى عند الرجل– هي المسئولة عن تبعية المرأة التي نراها في كل مكان. وإن كانت هذه النظرية قد رفضت بوصفها تفسيراً مغرقاً في التبسيط للطبيعة الاجتماعية والإيديولوجية للعلاقات بين الجنسين. وذهب فريق آخر إلى تأكيد أهمية اضطلاع المرأة بالحمل وتنشئة الأطفال، وهي أدوار تعوق حركتها وتقصر وجودها على المجال المنزلي وحده. ويرد على مثل هذا الادعاء بأنه إذا كانت الطبيعة قد اختصت المرأة بمهمة الحمل، فالثقافة والمجتمع هما اللذان يقصران مهمتهما على تنشئة الأطفال والعناية بهم. وقد ركز عديد من الباحثين على دراسة موضوع التنشئة الاجتماعية، وكيف أن هذه العملية هي المسئولة عن هذا التمييز بين دور الرجل ودور المرأة وتوقعات دور كل منهما. وإن كانت تلك الملاحظة لا تعد تفسيراً علّياً لوجود أبنية السيطرة الرجالية.

وقد اتجه نفر آخر من الباحثين، في محاولاتهم تفسير التنوع الثقافي في مكانة المرأة، إلى التركيز على دور العوامل الاقتصادية. فأوضح البعض – على سبيل المثال – أنه في بعض مجتمعات **الصيد والجمع** لا يوجد إلا قدر ضئيل كل الضآلة من التباين بين مكانة المرأة ومكانة الرجل، وبالتالي فالفوارق شديدة الضآلة بين المجال العام والمجال الخاص. وأوضح درابر Draper أن قبائل الكونج Kung شبه البدوية تنتمي إلى هذا النمط (حيث تتقارب مكانة الرجل والمرأة)، أما عن القسم المستقر من نفس شعب الكونج فتزداد الفروق بين مكانة كل من الرجل والمرأة. كذلك أشار بعض الدارسين إلى الإسهام الكبير الذي تقوم به المرأة في اقتصاديات **فلاحة البساتين** وانخفاض مشاركتها في الزراعة، وما يصاحب انخفاض المشاركة من تغيرات في مكانة المرأة وظهور عوامل لذلك مثل **تعدد الزوجات**. ولذلك قيل إن الأسر النووية القائمة على وحدانية كل من الزوج والزوجة قد تطورت وانتشرت مع ظهور الزراعة، حيث حصرت المرأة في النطاق المنزلي وحده. ويرجع بعض الباحثين المكانة المنخفضة للمرأة إلى نشأة **الدولة** وما ترتب عليها من انخفاض قيمة الروابط القرابية، وحصر المرأة في المجال المنزلي أساساً، حيث أصبح الرجل هو الأساس في حيازة الثروة، والإنتاج، والعلاقات السياسية.

وقد انتهى سانداي Sanday من دراسته لدور المرأة في الإنتاج ولمكانة المرأة من منظور ثقافي مقارن (١٩٧٣) إلى أن المجتمعات التي ينخفض فيها الإسهام الإنتاجي للمرأة هي نفسها المجتمعات التي تنخفض فيها مكانتها، وأن تكافؤ مكانة كل من الرجل والمرأة يرتبط بوجود نظام متوازن ومتكافئ **لتقسيم العمل على أساس الجنس**. ومع ذلك نصادف مجتمعات يكون

الإسهام الإنتاجي للمرأة فيها مهماً وملحوظاً، ومع ذلك تكون مكانتها منخفضة، وذلك بسبب التقليل من قيمة هذه **الإنتاجية العالية (قياساً على إنتاجية الرجل) لأسباب إيديولوجية**، وذلك كما في حالة **القنص في مقابل الجمع في بعض المجتمعات**. أو تعريف وظائف وأعمال **المرأة داخل البيت وفى تنشئة الأطفال عموماً بأنها "ليست عملا"**، رغم أن تلك المهام تلعب دوراً مهماً فى إعادة إنتاج قوة العمل. أما **فيما يختص بقضية المشاركة السياسية للمرأة فقد** وجد سانداى أن درجة مثل هذه المشاركة ترتبط بعدد من العوامل من بينها غياب **الرجل** فيزيقياً عن البيت، والقوة الاقتصادية التى تتمتع بها المرأة، واستقلال المرأة(*).

وقد ذهب بعض المفكرين إلى أن **الحرب** تعد أحد أسباب وضع **الإيديولوجيات** التى تؤكد سيطرة الرجل، على الرغم من الإسهام الاقتصادى المهم الذى تقدمه المرأة فى فترات الحروب. وربما كانَ من العوامل الأخرى لوجود تلك **الإيديولوجيات** أن الرجال قد أوجدوا مجالات للأنشطة الطقوسية أو التبادل الطقوسى التى لا تشارك فيها المرأة. وقد رأى آخرون أن جذور تبعية المرأة تكمن فى معاملة النساء كأشياء (كمتاع) فى **نظام التحالفات الزواجية**، وهو كذلك النظام المسئول عن اهتمام الرجل اهتماماً زائداً بمراقبة السلوك الجنسى للمرأة. ومع ذلك يتعين علينا أن نلاحظ هنا تأثير قدر من التحيز الإثنوجرافى الرجالى يتمثل فى إغفال حقيقة هامة، وهى مدى المشاركة الإيجابية للمرأة نفسها فى المبادلات الزواجية. وأن آثار الممارسات الزواجية المختلفة تتباين تبعاً لمدى ما تحتوى عليه من تبعية المرأة. وأخيراً فقد ردد الكثيرون أن نظام **الانتساب فى خط الأم** يخلق للمرأة مكانة عالية، لأنه يعطى المرأة دوراً مركزياً فى عملية الاستمرار الاجتماعى، ولكن الحقيقة أن مركزية هذا الدور أو عدم مركزيته تتوقف على درجة السلطة الممنوحة للمرأة داخل البيت وخارجه. فهناك بعض نظم الانتساب فى خط الأم التى يكون المحور الأساسى فيها هو العلاقات بين الرجال الذين تتحدد قراباتهم من خلال المرأة، ولكنها لا تخضع لسلطة المرأة. وربما يعمل نظام الإقامة **فى بيت الزوجة أو فى بيت الأم** على خلق واستمرار جماعات نسائية معزولة لا يستطيع الرجال

(*) راجع عن المرأة باللغة العربية الدراسات التالية:
- ريتشارد أنكر وزملاؤه، المرأة والمشكلة السكانية فى العالم الثالث، ترجمة علياء شكرى وآخرون، الطبعة الثانية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩١.
- علياء شكرى وآخرون، المرأة فى الريف والحضر، دراسة لحياتها فى العمل والأسرة. (تقرير الدراسة الأنثروبولوجية التى أجريت بالاشتراك بين منظمة العمل الدولية ومركز التنمية والتخطيط التكنولوجى بجامعة القاهرة)، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٨.
- علياء شكرى وآخرون، المرأة والمجتمع، وجهة نظر علم الاجتماع، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، الطبعة الأولى، ١٩٩٧.
- علياء شكرى، قضايا المرأة المصرية بين التراث والواقع. دراسة للثبات والتغير الاجتماعى والثقافى، الكتاب الثالث عشر من تقارير بحث التراث والتغير الاجتماعى، مركز البحوث والدراسات الاجتماعية، كلية الآداب، جامعة القاهرة، القاهرة، ٢٠٠٣. (المحرر)

السيطرة عليها بسهولة، **لأنهم** متبعثرون بفعل إقامة كل منهم فى بيت زوجته. انظر: **جماعة منزلية، أسرة، الأنثروبولوجيا النسوية، الجنس.**

مراتب العمر *Age-Grades*

على خلاف **طبقات العمر،** فإن مراتب العمر ليست جماعات متكاملة، وإنما هى عبارة عن سلسلة من الأوضاع يتحرك خلالها الفرد عبر الزمن. **وراد كليف براون** هو الذى ميز بين مراتب العمر وطبقات العمر. فمراتب العمر، مثلها مثل طبقات العمر، يمكن أن تعد عناصر مهمة للتدرج الاجتماعى، فالانتقال من مرحلة إلى مرحلة أخرى يمهد للوصول إلى المعرفة والموارد والوضع الاجتماعى...إلخ. انظر: **أنثروبولوجيا العمر.**

مراهقة *Adolescence*

تعنى المراهقة فى مجتمعاتنا، المرحلة التى تقع بين الوصول إلى النضج الجسمانى ومرحلة الرشد. وهى ليست **مرتبة عمرية** معترفاً بها بالضرورة فى كل المجتمعات، كما أن الانتقال من مرحلة الطفولة إلى مرحلة الشباب يكون مباشراً فى كثير من المجتمعات، ويتم الانتقال إلى مرحلة المراهقة إما عن طريق طقوس **التكريس** أو بالزواج. ويرجع طول فترة المراهقة، فى المجتمع الغربى، إلى عوامل أهمها تأخر سن الزواج وطول فترة التعليم، ويؤدى ذلك إلى الصراع بين الأجيال. ويتوقف وجود هذا الصراع أو عدمه، داخل مجتمعات أخرى، على هدوء الانتقال من مرحلة الطفولة إلى مرحلة الشباب، كما يعتمد على درجة الصراع الموجودة بين الأجيال من أجل الاستئثار بالموارد (الإرث، الأرض، الزوجات، البيوت)، وكذلك بأدوار المسئولية والسلطة. انظر: **أنثروبولوجيا العمر.**

مرجعية المبحوث / مرجعية الباحث
Emic / Etic

ابتكر هذين المصطلحين عالم اللغويات كينيث بايك Kenneth Pike عام ١٩٦٧، وتم اشتقاقهما من كلمتى فونيمى Phonemic وفونيطيقى Phonetic على أساس أن الأوصاف الفونيطيقية للغة تعتمد على قياس القائم بالملاحظة للفروق الفيزيقية فى الصوت، على حين أن الأوصاف الفونيمية تعتمد على النماذج الواعية أو اللاواعية التى يحتكم إليها المتكلمون فى فهمهم للاختلافات الصوتية. لقد أصبح التمييز بين مرجعية المبحوث ومرجعية الباحث شائعاً فى الأنثروبولوجيا لحقبة من الزمن، واستخدم هذا التمييز فى المقابلة بين شرح وعرض النماذج التى يتبعها السكان الأصليون (المحليون) فى فهم الواقع من ناحية، ووصف ومقارنة الأنساق الاجتماعية – الثقافية طبقاً للمعيار الذى يحتكم إليه الملاحظ من ناحية أخرى. وبطبيعة الحال، فالذين يتبنون فى تحليلاتهم اتجاه مرجعية المبحوث يشددون على المعانى الذاتية المشتركة فى جماعة اجتماعية بما فى ذلك نموذج الخبرة الذى تتميز به ثقافتها، بينما يشير التحليل الموجه بمرجعية الباحث إلى تطوير وتطبيق النماذج المشتقة من المقولات النظرية والصورية التى تخص القائم بعملية

التحليل (الباحث). لقد ارتبط هذا التعارض بالجدل الدائر حول **النسبية الثقافية** ووجهات النظر المناوئة لها فى الأنثروبولوجيا. ومن المعروف بصفة عامة أن التمييز بين مرجعية المبحوث فى مقابل مرجعية الباحث لا يمثل نهجاً وحيداً يمكن توظيفه بصورة مباشرة فى الأنثروبولوجيا، على اعتبار أن ما يميز العلم هو دمجه لأنواع مختلفة من النموذج الوطنى (المحلى) (بما فى ذلك النماذج الوطنية التى يستخدمها الملاحظ والمشتقة من ثقافته ومجتمعه) مع أنواع مختلفة من محاولات التوليف النظرى أو التعميم. وبرغم أنه لا يجوز استخدام التمييز بين مرجعية المبحوث ومرجعية الباحث فى تصنيف أو تقسيم الاتجاهات الأنثروبولوجية إلى تصنيفات دقيقة، فإن هذا التمييز يقودنا على أية حال إلى منطقة حاسمة من الجدل ذات أهمية نظرية قصوى داخل العلم.

المركز / والتابع

Metropolis – Satellite

نموذج تحليلى طوره فرانك[*] Frank، وكان له تأثيره على كل من نظرية **التبعية** ونظرية **النظم العالمية**. ويرى فرانك أن هناك سلسلة عالمية من العلاقات بين المراكز والتوابع تمتد من مراكز الرأسمالية لتصل إلى المجتمعات الريفية الصغيرة والعالم الثالث. وهذه العلاقات تشكل أيضاً سلسلة من الاستغلال والتبعية إلى حد أن أصبح أكثر الشعوب انعزالاً مندمجاً اندماجاً كاملاً فى نسق هرمى متدرج يتم عن طريق امتصاص وتحويل فائض الثروة من التوابع إلى العواصم.

مرونة — *Flexibility*

من أهم الانتقادات التى وجهت إلى المدرسة **البنائية الوظيفية** البريطانية فى الأنثروبولوجيا وإلى مدرسة **النسبية الثقافية** أو أصحاب **نظرية الحتمية الثقافية** فى الولايات المتحدة إخفاقها جميعاً فى تفسير مرونة الاتجاهات والقيم ومعايير السلوك الاجتماعى وتفاوتها بين الأفراد. فكل من مفهوم البناء الاجتماعى فى بريطانيا ومفهوم الثقافة الأمريكى كادا أن يتحولا إلى كيانات متجسدة تعلو على الفرد وتستمر بعده، وهى التى تحدد – على نحو أو آخر – سلوكه واتجاهاته أو قيمه. أى أن الاتجاهان يميلان إلى افتراض وجود درجة عالية من التماثل **والإجماع العام** تميز المجتمعات "البدائية" أو التقليدية، وقد أوضح النقاد أن هذه الافتراضات تقودنا إلى إغفال درجة التنوع وعدم الاتفاق القائم فعلاً فى أى مجتمع إنسانى، كما تقودنا إلى إهمال ملاحظة درجة المرونة، والإبداع، والتغير فى الأنساق الاجتماعية الثقافية. من أجل ذلك حرصت بعض الاتجاهات داخل **نظرية الفعل** على تأكيد مرونة ونسبية المعايير والقيم وأن خلق الأنساق الاجتماعية المتجددة إنما هو ثمرة مجموع القرارات والأفعال الفردية. وقد ظهرت محاولة فى إطار **البنيوية** لربط تنوع

(*) انظر تعريفاً مفصلاً بفرانك وأعماله فى حاشية المحرر على مادة **التبعية** فى هذه الموسوعة. (المحرر)

المظاهر "الخارجية" (السطحية) للثقافة والبناء الاجتماعى بالنماذج أو الأبنية التوليدية و/ أو التحليلية.

المزاج ***Temperament***

انظر: **الثقافة والشخصية.**

مزارعة ***Sharecropping***

شكل من أشكال التعاقد المشترك يحصل بمقتضاه صاحب الأرض من الشريك بالعمل على حصة أو نصيب متفق عليه سلفاً من المحصول. وهى شكل مستمر للتنظيم الزراعى فى الاقتصاديات **الريفية**، على الرغم من الرأى التقليدى لبعض الاقتصاديين والمؤرخين الاقتصاديين الذى يرى أن هذا الشكل يمثل مرحلة انتقالية بين الإجارة والعمل المأجور، أو وسيلة لاستخلاص الفوائض من الفلاحين فى النظم شبه **الإقطاعية**. ولقد درس روبرتسون (١٩٨٤) الملامح الإيجابية لنظام المزارعة هذا، والتى عملت على استمراره عبر الزمن. ومن هذه الملامح أن هذا النظام عبارة عن تعاقد حر يؤدى إلى توزيع المخاطر بالتساوى بين مالك الأرض والعامل فيها. وواقع الأمر أن السمات المميزة لنظام المزارعة أن درجة الاستغلال وعدم الكفاءة الكامنة فيه (والتى من المفترض أن تكون على درجة عالية عموماً) إنما تختلف من مجتمع محلى إلى مجتمع آخر تبعاً للندرة النسبية للأرض والعمالة والعلاقات بين الطبقات الاجتماعية والروابط القرابية وغيرها من الجوانب التى تربط بين الملاك والعمال، والتى تعمل فى حالات معينة على تسوية الاختلافات بشأن مصادر العمل والأرض داخل المجتمع المحلى.

المزرعة ***Plantation***

مشروع زراعى ضخم يقوم على زراعة محصول رئيسى واحد. وقد ارتبطت المزارع تاريخياً بنظام **الرق**، وباستخدام العمالة الحرة المؤجرة التى كانت تعمل فى ظل ظروف فقر وعدم استقرار فائقة القسوة. كما ارتبطت أحياناً ارتباطاً عرضياً بالأشكال **التعاونية** فى الملكية والعمالة فى ظل برامج **الإصلاح الزراعى** أو فى ظل الاقتصاديات **الاشتراكية**. وتمثل المزارع سمة مشتركة بين اقتصاديات دول العالم الثالث (هذا على الرغم من أنها موجودة أيضاً فى البلاد المتقدمة كالولايات المتحدة الأمريكية)، حيث تخضع لسيطرة رؤوس الأموال الأجنبية القادمة من وراء البحار. انظر: **التجارة الزراعية، الرأسمالية، الاستعمار.**

مساعدة، معونة ***Aid***

انظر: **تنمية.**

مساهمة، مشاركة ***Sharing***

انظر: **تبادل ودى.**

المساواة ***Equality***

انظر: **التدرج الطبقى.**

مستويات التكامل الاجتماعى الثقافى

Levels of Sociocultural Integration

مصطلح صاغه **ستيوارد** (١٩٥١)

واقترحه من أجل وصف أفضل للنظم الاجتماعية الثقافية من منظور **تطورى** ومقارن. فمع افتراض أن الناس جميعاً لا يعيشون فى مجتمع قبلى متجانس، يجب على الأنثروبولوجى أن يحلل مختلف المستويات، فالأسرة والمجتمع المحلى **الشعبى** والدولة كل منها يمثل مستوى معيناً من التكامل فى العلاقات الاجتماعية والظواهر الثقافية. وعلى أية حال فإن صياغة ستيوارد لهذا المفهوم يكتنفها بعض الغموض، حيث إن المستويات يمكن النظر إليها باعتبارها مراحل تطورية (**أسرة، عصبة، قبيلة، كيان رئاسى، دولة**) وباعتبارها أيضاً مستويات داخل سياق التغير الثقافى، أو داخل مجتمع معقد، وجميع هؤلاء يتفاعلون فى نفس الوقت. انظر: **تمفصل أنماط الإنتاج.**

المشروعية (إضفاء الشرعية) ***Legitimation***

هى العملية التى تكتسب من خلالها **القوة شرعيتها**. ويعد إضفاء المشروعية فى النظرية الماركسية من وظائف **الإيديولوجيا.**

مشكلة جالتون ***Galton's Problem***

قضية تتردد مراراً فى **الدراسات الثقافية المقارنة**. وقد اعترض سير فرانسيس جالتون على فكرة **تايلور** عن صور **التماسك** والعلاقات بين الظواهر فى الدراسات الثقافية المقارنة. وانصب اعتراض جالتون على الطريقة المقترحة لضمان أن تكون الوحدات المختارة للمقارنة مستقلة ومتعادلة فى الحقيقة. فقد أوضح أن تايلور لم يحدد كيف ينبغى تمييز السمات التى انتشرت من منطقة إلى أخرى عن تلك السمات التى اخترعت اختراعاً مستقلاً، حيث لم يتضمن المنهج تعريفاً لكيفية توصيف الوحدات البشرية وتحديد ملامحها المميزة لكى يتسنى إجراء المقارنة بينها.

مشكلة الشر ***Theodicy***

المشكلة اللاهوتية الخاصة بوجود المعاناة والشر فى العالم، والحلول الدينية أو اللاهوتية لتلك المشكلة، أو الحلول المقترحة لتحمل هذه المشكلة والتعايش معها. انظر: **الأنثروبولوجيا الدينية.**

مصطلحات أبناء العمومة أو الخؤولة ***Cousin Terms***

انظر: **مصطلحات القرابة.**

المصطلحات الثنائية (فى القرابة) ***Two Line Terminology***

انظر: **التبادل اللامتماثل والمتماثل، نسق القرابة الدرافيدى.**

مصطلحات جيلية ***Generational Terminology***

تشير المصطلحات الجيلية فى دراسات **مصطلحات القرابة** إلى النظام الذى لا يتم التمييز فيه بين الأقارب **الخطيين** (فى نفس خط الانحدار) **والمجانبين** (مثل الأعمام)، حيث يشار إلى جميع الأقارب من نفس الجنس بنفس المصطلح. وقد أطلق **مورجان** على هذا النظام اسم "نظام هاواى"، وذهب

إلى أنه قد نشأ خلال ممارسة نظام **زواج الجماعة**.

مصطلحات القرابة

Kinship Terminology

ارتبطت دراسات **القرابة والتحالف** منذ نشأتها من خلال الأعمال الرائدة **لمورجان** ارتباطاً وثيقاً بدراسة مصطلحات القرابة. لذا أبدت نظريات القرابة اهتماماً فائقاً بتحليل وتفسير الخصائص التى تميز أنساق القرابة، كما أن النظريات المتعارضة، داخل المدارس النظرية المختلفة (نظرية التحالف، **ونظرية الانحدار القرابى، ونظريات التحليل الدلالى الشكلى، والتعلم الاجتماعى**...إلخ) تشترك فى كونها تسلم مسبقاً، بشكل ضمنى أو صريح، بأن مصطلحات القرابة تتطابق، أو على الأقل ترتبط ارتباطاً أساسياً، بأنساق القرابة. لذا نميل هنا إلى الافتراض بأن الجماعات القرابية التى تشترك فى مصطلح قرابى واحد يوجد بينها صفات مشتركة، وإن كنا نفهمها من وجهة **معرفية** أو نفسية أو اجتماعية.

لكن يجب أن نكون على حذر عندما نرادف بين أنساق القرابة ومصطلحات القرابة، خاصة عندما نستخدم أشكال التحليل الشكلى أو البنائى فى صياغة نماذج مجردة لأنساق القرابة استناداً إلى الأدلة الاصطلاحية وحدها. فأشكال التحليل التى تركز على مصطلحات القرابة فقط تميل إلى تجاهل التكامل الدينامى لمصطلحات القرابة **والاتجاهات** والسلوك، كما تتجاهل حقيقة أن مصطلحات القرابة غالباً ما تستخدم، بشكل استراتيجى وتكتيكى، داخل المواقف الاجتماعية بهدف تحقيق أشكال من التواصل المستحبة أو تحقيق أهداف أخرى. فمصطلحات القرابة كثيراً ما تستخدم من جانب الفاعلين الاجتماعيين بطرائق مرنة ومتغيرة، كما أنهم ينتقون مصطلحات بعينها من بين المصطلحات القرابية الممكنة بهدف توصيل اتجاه معين نحو غيرهم من الأشخاص. كما أنه من الخطأ أن نفترض أن كل الأشخاص الذين يشتركون فى مصطلح قرابى واحد (أى يحتلون نفس العلاقة الأساسية) يتشابهون – بشكل أساسى – فى علاقتهم بالفرد، ذلك لأن استخدام مصطلح مشترك يمكن أن يخفى تفاوتات مهمة ترتبط بالدور أو بالاتجاه. ويمكن الكشف عن بعض هذه الجوانب التكتيكية لمصطلحات القرابة عن طريق دراسات التقابل بين مصطلحات التخاطب (التى يستخدمها الفرد فى التخاطب المباشر مع أقربائه) والمصطلحات المرجعية. وأصبح من الشائع داخل الأنثروبولوجيا الحديثة تفسير مصطلحات القرابة التى تستخدمها الأنثى بمعزل عن تلك المصطلحات التى يستخدمها الذكر. حيث توجد درجة من درجات **التعصب الذكورى** أو التحيز الذكورى داخل العديد من دراسات القرابة التى لازالت تعلى من شأن الرؤية الذكورية على حساب الرؤية الأنثوية. (انظر: **الأنثروبولوجيا النسوية، جنس، نوع، المرأة والأنثروبولوجيا**).

لقد بدأ تنميط مصطلحات القرابة على يد مورجان، الذى أسس تفرقة بين الأنساق **التصنيفية، والوصفية**. لكن هذه التفرقة لم

قد تستخدم، على أساس أن كل مصطلحات القرابة لها جوانبها الوصفية والتصنيفية، كما توجد مصطلحات وصفية وتصنيفية بديلة لنفس العلاقة. ويتم وصف الخصائص الشكلية لأنساق القرابة فى ضوء الأبعاد المرتبطة بالجنس (النوع) **والجيل**، **والانتساب الخطى**، **والانتساب المناظر/ المجانب**، ونوع الأقارب الذين يربطونه بالقريب الآخر. (انظر: **تشعب**) أضف إلى ذلك أن معيار العمر النسبى (صغير / كبير عن الفرد) يعد معياراً مهماً داخل بعض مصطلحات القرابة. ومن الشائع أن يتم تصنيف مصطلحات القرابة طبقاً لمصطلحات العمومة والخؤولة. ومن التصنيفات النمطية لمصطلحات القرابة: **الكراو**، **والإسكيمو**، **ونظام هاواى**، **والإيروكوا**، **وأوماها**. حيث أصبحت هذه المصطلحات بمثابة **أنماط مثالية** داخل دراسات القرابة. لكن يجب ألا ننسى أن أى نظام قرابى واقعى يجسد تباينات أو تنوعات مهمة عن نمطه المثالى، خاصة إذا أخذنا فى اعتبارنا السمات الفريدة التى يتجلى من خلالها ذلك النمط داخل النظام الاجتماعى الثقافى.

مصطلحات القرابة التصنيفية الوصفية

Classificatory / Descriptive Kinship Terminology

يرجع الفضل إلى **مورجان** فى التمييز بين مصطلحات القرابة التصنيفية ومصطلحات القرابة الوصفية. حيث تضم مصطلحات القرابة التصنيفية أنماطاً قرابية بيولوجية متنوعة، تشمل تحديداً للأقارب العاصبين Lineal Kin والأقارب **المجانبين** Collateral Kin فى فئة واحدة، بينما تشير مصطلحات القرابة الوصفية إلى نمط قرابى بيولوجى محدد وتميز بين الأقارب العاصبين والأقارب المجانبين.

ويرى مورجان أن أغلب مصطلحات القرابة البدائية كانت من النوع التصنيفى، بينما تتسم أغلب مصطلحات القرابة المتقدمة بأنها من النوع الوصفى. كما افترض تايلور وفريزر أن الأصل فى نظم التصنيف يتمثل فى **التنظيم الثنائى**. وقد ذهب فريزر إلى أن نظام العلاقات التصنيفى قد انبثق مباشرة عن تنظيم المجتمع على أساس طبقتين تتبعان نظام الزواج الاغترابى. وقد طور **ليفى شتراوس** هذا الرأى فى ثنايا عرضه للتنظيم الثنائى والأبنية الأساسية للقرابة. ومن ناحية أخرى ابتعدت الدراسات القرابية الحديثة عن أسلوب التصنيف الإجمالى لمصطلحات القرابة واعتبار أنها إما أن تكون "تصنيفية" أو "وصفية". إذ لوحظ أن كلا النظامين يتضمن بعض عناصر النظام الآخر. وبدلاً من ذلك اتجهت هذه الدراسات نحو الاهتمام بدراسة المعايير التى يتم وفقاً لها التمييز بين فئات القرابة المختلفة، وبدرجة **امتداد مصطلحات القرابة**. كما تهتم الدراسات المعاصرة أيضاً بالسياقات المختلفة التى يختار المتحدث المحلى من بينها للإشارة إلى شخص معين سواء باستخدام مصطلح شديد الخصوصية أو آخر شديد العمومية.

مصطلحات القرابة الوصفية

Descriptive Kinship Terminology

انظر: المادة السابقة.

مصطلحات اللون *Colour Terms*

من العلاقات الهامة المميزة فى تطور **الأنثروبولوجيا المعرفية** تلك الدراسة المقارنة التى قدمها برلين وكاى Berlin and Kay عن تصنيفات اللون. وترى هذه الدراسة أن الإنسان يتوصل إلى نفس التمييز للألوان الأساسية بصرف النظر عن الخبرة الثقافية أو التحديد الثقافى. كما تفترض الدراسة أن الطرق نحو وضع تصنيفات أكثر تنقيحاً وتعقيداً للألوان تتشابه لدى كافة البشر (بمعنى أن كل مخططات تصنيف اللون تتطور بنفس الأسلوب). وينطبق منهج التحليل التدريجى لمخططات التصنيف المستخدم فى دراسة برلين وكاى على أنماط أخرى للتصنيف، كالتصنيفات الخاصة بالأشياء الطبيعية والأدوات التكنولوجية ومصطلحات القرابة... إلخ. ويقدم هذا المنهج أساليب لتطوير نظرية عامة فى المعرفة ترتكز على استكشاف الأنساق المعرفية، كما تنهض على فرضية التقابل التى طورها **سابير وورف** عن طبيعة اللغة والتفكير. والتى تفترض أن بناء اللغة هو الذى يفرض شكلاً معيناً على الخبرة وليس العكس، وأن مجالات كمجال تصنيف اللون ترتبط بكل من اللغة والنظرة المميزة للواقع السائد.

مضاعفات العلاج *Iatrogenesis*

مصطلح استخدمه إيفان إليتش Ivan Illich للإشارة إلى الآثار الباثولوجية (المرضية) المباشرة وغير المباشرة، الناتجة عن الممارسة الطبية، على صحة الفرد وعلى التنظيم الاجتماعي. وأكثر الأمثلة دلالة على مضاعفات العلاج الأمراض وأشكال المعاناة الناتجة مباشرة عن أساليب العلاج الطبى. فكثير من هذه الأساليب ربما يكون غير ضرورى أو ربما يكون نتاجاً للتعويل المفرط على أشكال العلاج المعتمدة على "التكنولوجيا المتقدمة" التى لا تأخذ فى اعتبارها الظروف العامة للمريض. لكن إلينش وسع نطاق المفهوم بحيث يشمل طائفة واسعة من النتائج الاجتماعية والثقافية للممارسة الطبية، وركز نقده على ما تقوم به مهنة الطب، عبر احتكارها وتحكمها فى الخبرات الإنسانية العامة للمرض، والألم، والموت، من طمس وتحطيم الوسائل الثقافية والاجتماعية الطبيعية أو الوسائل التى يطورها أبناء المجتمع للتكيف مع هذه الخبرات. ويعد هذا النقد جانباً من جوانب الهجوم الشامل الذى شنه إليتش على المؤسسات البيروقراطية المركزية داخل المجتمع الصناعى. انظر: **الطب السلالى**، **الأنثروبولوجيا الطبية**.

معبد (دار عبادة) *Temple*

مبنى يستخدم مركزاً لممارسة النشاط الدينى. ويرتبط ظهور المعابد بظهور نظام **الكهنة**، **وبالتحضر**.

معتقد *Belief*

استخدم مصطلح "معتقد" إلى جانب مصطلح نسق الاعتقاد على نطاق واسع فى أنثروبولوجيا **الدين** وفى الأنثروبولوجيا

الثقافية والاجتماعية بشكل عام، **ولكن في الغالب** دون أن يكون هناك **تعريف دقيق** للجوانب التي تشكل "المعتقد" على مستوى النسق الاجتماعي الثقافي، أو الطريقة التي تتكامل فيها مجموعة من المعتقدات لكي تشكل نسقاً معيناً. ومن الواضح أن المعضلة تكمن في إرجاع "المعتقد" (الذي هو في الأساس ظاهرة فردية ونفسية) إلى جماعة أو مجتمع محلي أو مجتمع كبير. ولقد كان الافتراض الشائع في الأنثروبولوجيا الثقافية بالولايات المتحدة والمتأثرة بمدرسة **الثقافة والشخصية**، أنه يمكن النظر إلى معتقدات جماعة معينة كنسق متكامل في ذاته. وطرح **بيتسون** مصطلح "المثل العليا" Eidos ليصف المبادئ العامة أو المعتقدات التي تمنح نسق الاعتقاد تماسكاً (وهذا يوازي "روح الشعب" الذي يمنح نسق **القيم** تماسكاً). وعلى نفس المنوال قام **كلاكهون** بوصف "الفلسفة الضمنية" عند النافاهو. وكان الأنثروبولوجيون البريطانيون من أصحاب **الاتجاه البنائي الوظيفي** يميلون إلى افتراض تماثل المعتقد لدى سائر أفراد المجتمع، ويحاولون صياغة نظرياتهم عن التطابق بين البناء الاجتماعي وأنساق الاعتقاد وفقاً لذلك. وفي الآونة الأخيرة بلورت **الأنثروبولوجيا المعرفية** اتجاهاً أنثروبولوجياً في التنظيم الثقافي **للمعرفة** والمعتقدات. ومن الأهمية بمكان الإبقاء على التمييز بين **التصنيف** والمعتقد لأن تصنيف ظاهرتين في فئة لغوية واحدة أو ما وراء لغوية – Supralinguistic لا يعني ضمناً بالضرورة أن تماثلهما أو تطابقهما ينطوي على "معتقد" إلا فيما يخص تصنيفاً بعينه. ومن المحاولات المهمة في البحث تباين توزيع المعتقدات فيما بين مختلف أعضاء المجتمع أو مختلف الجماعات والطبقات. فقد تمت محاولات الكشف في هذه النقطة البحثية في إطار الارتباط بدراسة **الإيديولوجيا** وأنثروبولوجيا المعرفة، وذلك من جانب الأنثروبولوجيين الماركسيين وغيرهم من المهتمين بالآليات الاجتماعية والسياسية المؤثرة في تنظيم وتوزيع المعرفة والمعتقد. مثل هذه المحاولات تتشكك في التعميمات المبكرة فيما يتعلق بأنساق الاعتقاد، التي تنظر إلى هذه الأنساق على أنها متماثلة في سائر الجماعات الاجتماعية والثقافية. انظر: **رؤية العالم، علم الكونيات (كوزمولوجيا).**

معرفة — *Knowledge*

شكلت دراسة المعرفة مجالاً مهماً من مجالات الأنثروبولوجيا، فمنذ الدراسات الرائدة التي قدمها **دوركايم وماركس**، اهتمت الأنثروبولوجيا بالأصول الاجتماعية والثقافية للفكر والمعرفة والأفكار ووظائفها. ومن أبرز مجالات البحث الأنثروبولوجي التي اهتمت بدراسة المعرفة داخل الثقافة والمجتمع البشري، مجال **الأنثروبولوجيا المعرفية**، ودراسة أنماط **التصنيف، والأنثروبولوجيا الرمزية**. انظر: **الإيديولوجيا، الأنثروبولوجيا الماركسية، علم اللغة والأنثروبولوجيا.**

معرفة القراءة والكتابة — *Literacy*

كان التمييز بين الثقافات التي تنتشر فيها

معرفة القراءة والكتابة، وتلك الثقافات السابقة على معرفة القراءة والكتابة موضع اهتمام كبير فى علم الأنثروبولوجيا. وحتى داخل الثقافات التى يوجد فيها شكل أو قدر من معرفة القراءة والكتابة، يجب التمييز فيها بين الثقافات التى تمثل تلك المعرفة ظاهرة شائعة للصفوة الحاكمة فقط. والمعرفة التخصصية بالقراءة والكتابة – كما يطلق عليها جودى (١٩٧٧) – تكون قاصرة على جماعة خاصة أو طبقة حاكمة، وبالتالى تخلق تقسيماً فى ثقافة المجتمع إلى ثقافتين إحداهما ثقافة المشافهة والثانية ثقافة اللغة المكتوبة. أما المعرفة "المحددة النطاق" بالقراءة والكتابة – حسب رأى جودى – فتكون لأغراض محددة كالأغراض الدينية من ناحية، أو الأغراض الإدارية مثل جمع الضرائب.

ويعد تطور معرفة القراءة والكتابة غالباً أحد السمات المميزة **للحضارة**، على الرغم من أنه فى إمبراطورية الإنكا فى بيرو كانت معظم الملامح المرتبطة بمفهوم الحضارة عموماً متوفرة فيما عدا معرفة القراءة والكتابة. ولكن فى مصر والهند والصين، وبصورة أقل فى أمريكا الوسطى، كان نمو الحضارة **الحضرية** (أى حضارة المدن) مصحوباً عموماً بنمو معرفة القراءة والكتابة التى كانت تستخدم فى صورتها الأولى دائماً من أجل الأغراض الدينية و/ أو الإدارية.

وكما أشار جودى فإن الميل إلى تصنيف الثقافات إلى ثقافة "ما قبل القراءة والكتابة" و"ثقافة إجادة القراءة والكتابة" أو إلى ثقافات "ما قبل المنطق" وثقافات "منطقية" أو إلى ثقافات "ما قبل العلم" وثقافات "علمية"... يعد تبسيطاً مبالغاً فيه للكيفية التى تتطور بها أنماط التفكير والاتصال عبر الزمن. ولذا يرى أننا يجب أن نختبر بدقة أكبر تلك الطرق التى تتغير بها وسائل الاتصال (الشفهية أو الكتابية) عبر الزمن، وكذلك الأمر بالنسبة للأشخاص والجماعات الذين يتحكمون فى استخدام هذه الوسائل. وذهب إلى أن معرفة القراءة والكتابة وآليات اللغة المكتوبة هى فى الحقيقة مفتاح للعديد من التغيرات والاختلافات بين المجتمعات "البدائية" والمجتمعات "المتقدمة". فمعرفة القراءة والكتابة تزيد من كم المعرفة المتاحة فى مجتمع ما، وبالتالى من إمكانية التجديد والإبداع. وذلك على العكس من **التراث الشفاهى** الذى ليس لديه إمكانية الاحتفاظ إلا بما يستخدمه فقط. فالكتابة تنشط الوعى التاريخى من خلال خلقها للكتب ذات الوجود المستقل، وبالتالى تسمح بالمواجهة بين وجهات النظر المتباينة والأفكار المختلفة بشكل أكثر سهولة من التاريخ الشفاهى. والكتابة أيضاً تسهل تطور القواعد والرموز المجردة غير الشخصية اللازمة للأغراض الإدارية أو **القانونية** أو **البيروقراطية**. فمن خلال حفظ المادة فى وقت ما من عمر الزمن، تستطيع الكتابة أن تساهم فى وضع معايير للتقاليد والتقنيات الثقافية والحرفية. وبالتالى تساهم فى تطوير مؤسسات تعليمية متخصصة.

والسؤال الخاص بمن يتحكم فى استخدام وسائل الاتصال المكتوبة، وأى قطاعات السكان فى مجتمع ما تتوافر لها مهارات

القراءة والكتابة دون غيرها.. موضوع مهم بالنسبة لدراسة **الإيديولوجيا** وأبنية **السيطرة الطبقية** من منظور أنثروبولوجي. وبما أن مهارات الكتابة ومستويات السيطرة على اللغة المكتوبة يرتبطان معاً ارتباطاً وثيقاً بالأدوار الاجتماعية الأخرى، فإن دراسة الأنماط والمستويات المختلفة لإجادة القراءة والكتابة فى مجتمع ما، تمكننا من أن نعرف بسهولة آليات ضبط وتوزيع المعرفة فى هذا المجتمع، بالإضافة إلى فهم الطريقة التى تنتظم بها عملية توافر الامتيازات **والقوة** لكل جماعة حسب مدى إجادتها للقراءة والكتابة أو امتلاك مهاراتها. ولاشك أن نمو وسائل الإعلام فى المجتمع الصناعى الحديث، وخاصة الأشكال الإعلامية التى لا تتطلب من الجماهير الإلمام بالقراءة والكتابة مثل الراديو والتليفزيون والسينما، يمكن أن يكون لها آثار مهمة فيما يتعلق بالتحكم فى المعرفة. فكما أن هناك رأياً يقول إن إجادة القراءة والكتابة تؤدى إلى تغير الجانب الإدراكى والمعرفى، يمكن القول أيضاً بأن التحكم فى تكنولوجيا الاتصال المسموعة والمرئية تعمل على تغيير التوجهات الإدراكية والمعرفية بين السكان، بل ويمكن أيضاً أن تتنافس فى هذا مع إجادة القراءة والكتابة، التى يبدو – حسب بعض الدراسات – أن دورها يتضاءل فى هذا الخصوص. وتُقدم تكنولوجيا الكومبيوتر بصورة واسعة توحى أيضاً بتخمينات أبعد، فيما يتصل بالآثار الإدراكية والاجتماعية لاحتمال الانتشار الشعبى الواسع للكومبيوتر. وعملية استخدام الكومبيوتر وتأثيره ستعتمد فى معظمها – مثلها مثل أى تكنولوجيا ابتكارية أخرى – على من يملك تلك التكنولوجيا ويتحكم فيها ويوجه القرارات الخاصة بتطبيقاتها. واستخدام الكومبيوتر حتى الآن محكوم بالأغراض التجارية ويقوم على خدمة الاستعمار الرأسمالى الواسع النطاق، ولا تزال تجربة استخدامه على نطاق ملائم اجتماعياً أو ذى توجه عملى أمور لازالت فى بدايتها.

أما الجانب الأنثروبولوجى المهم الآخر فهو عملية الاحتكاك وسيطرة الثقافات التى تجيد القراءة والكتابة على تلك الثقافات الأمية. فالنزوع التاريخى العام الناجم عن السياسات **الإمبريالية الاستعمارية** تمثل بدرجات مختلفة فى محاولة إحلال اللغات المكتوبة للدول المسيطرة محل لغات الأقليات غير المكتوبة. فميزات التكيف والتأقلم المصاحبة لإجادة القراءة والكتابة، إضافة إلى نزعة **الإبادة العرقية** الكامنة لدى أبنية القوة الاستعمارية القديمة والمحدثة، قد ساهمتا فى الانحسار الواضح لعدد من لغات الأقليات. ويعد العامل اللغوى ذا أهمية فى تحديد مصير **السلالة**، بدرجة أن بقاء اللغة ومقاومتها للتحلل، أو تحللها واختفاؤها، غالباً ما يؤخذ كمؤشر (أو أنهما مؤشر بالفعل) على قدرة سلالة أو جماعة عرقية معينة على مقاومة الزوال. وفى أجزاء عديدة من العالم هناك مشروعات تعليم **الثنائية اللغوية** تحاول الحفاظ على لغات الأقليات من خلال صياغة أشكال كتابية لتلك اللغات من ناحية، وتشجيع تعليم الأطفال القراءة والكتابة باللغة المحلية أو

الوطنية أولاً، من ناحية ثانية. ولكن هذه البرامج لم تحقق إلا قدراً متواضعاً من النجاح، رغم أنها لا تعمل بمعزل عن الظروف الثقافية الاجتماعية السياسية ككل، وهى ليست كافية بمفردها لضمان بقاء واستمرار الجماعات العرقية المهددة ولغاتها بالزوال.

معنى *Meaning*

يرتبط موضوع المعنى فى الأنثروبولوجيا بمشكلة التفسير أو الترجمة بين اللغات والثقافات المختلفة. وهناك صعوبات عديدة فى نقل الأنثروبولوجيا للمعنى. ومن هذه الصعوبات، مشكلة التغلب على تحيز الأنثروبولوجيين الناجم عن التمركز حول السلالة، أو الحواجز التى تعوق عملية الاتصال والفهم بين الأنثروبولوجيين والإخباريين للتوصل إلى فهم مرض وفقاً **لمرجعية المبحوث** Emic فى ثقافة غريبة. وبمعنى آخر التوصل إلى معنى العناصر الثقافية لدى الفاعل فى داخل نسق ثقافى معين. ومن الصعوبات الأخرى المرتبطة بهذا الموضوع أن المعانى ليس لها مدلول واضح محدد على الدوام. كما أنها ليست بالضرورة إرثاً مشتركاً لدى جميع أبناء ثقافة معينة. فقد نتقيد بمعايير سلوكية مشتركة ونشارك فى نظم اجتماعية عامة، ومع ذلك نفتقد إجماع الرأى حول معانى أفعالنا.

ومن المشكلات الرئيسية الأخرى مشكلة العلاقة بين الفهم وفقاً لمرجعية المبحوث Emic والفهم وفقاً لمرجعية الباحث Etic، أى بين وجهة نظر المشارك وتحليل الباحث الأنثروبولوجى، إذ تتضمن الأنماط المختلفة من النظريات الأنثروبولوجية مستويات ودرجات مختلفة من الارتباط بين التفسير الأنثروبولوجى ومعانى الإخباريين أو الواقع النفسى. وعلى سبيل المثال، نجد أن **البنيوية** لا تتطلب أن يكون للنموذج الأنثروبولوجى واقع نفسى لدى الإخبارى، نظراً لأنه يفترض أن الإخباريين لن يكونوا على وعى بالبناء العميق أو الأساسى للثقافة. ومن وجهة أخرى تدرس النظرية الماركسية العلاقة بين المعانى والتفسيرات الشعبية والتحليل الموضوعى للظواهر الاجتماعية والتاريخية فى ضوء مفهوم **الإيديولوجيا**. ويستخدم المصطلح هنا لوصف عملية فرض معتقدات وقيم معينة بواسطة جماعة أو طبقة مسيطرة، أو بواسطة المجتمع ككل، وهو فرض يشوه بشكل منظم الظروف الموضوعية للحياة الاجتماعية والاقتصادية. لذلك نجد أن الماركسية على عكس البنيوية، ترى أن النماذج العلمية الشعبية والاجتماعية يمكن أن تتوافق أو تتطابق عن طريق عملية التربية السياسية وتنظيم الجماعات التابعة فى المجتمع، وكعملية مصاحبة للممارسة الثورية. انظر: **النسبية الثقافية**.

معيار *Norm*

هناك نوعان من المعايير يجب التمييز بينهما، وهما "المعيار الإحصائى"، و"المعيار المثالى". أما المعيار بالمعنى الإحصائى فيعنى المتوسط أو الظاهرة النمطية. بينما يشير المعنى الثانى للمعيار إلى النموذج المتوقع أو الموصوف، أو

مستوى السلوك فى جماعة اجتماعية أو فى سياق اجتماعى معين. ومع ذلك فكثيراً ما ينشأ بعض الخلط بين هذين المعنيين للمصطلح. فحينما نشير إلى المعيار "كسلوك متوقع" فإننا نثير خلطاً بين السلوك الذى يعتبر مرغوباً من الناحية الأخلاقية، وبين السلوك الذى يمكن أن يحدث بالفعل. وهكذا يمكن أن يكون السلوك – تحت ظروف معينة – "عادياً" (بمعنى أنه هو المحتمل إحصائياً، وبمعنى أنه السلوك المتوقع أو الذى يلاقى التشجيع) مع أنه ينتهك المعايير المثالية من الناحية القانونية أو الأخلاقية. فقد يتعرض الشخص – على سبيل المثال – لضغوط جماعة الرفاق ليخالف المعايير التى يحترمها – أو تحترمها الجماعة – على مستوى آخر. وهكذا تواجه النظريات التى تؤكد على الالتزام الأخلاقى بالمعايير فى المجتمع، مشكلات حقيقية عند التطبيق، ذلك أن الاعتبارات النفعية تحظى بنفس القدر من الأهمية الذى تحظى به الاعتبارات الأخلاقية فى تحديد نمط السلوك المتوقع ومستوياته، وقد تفوقها أهمية. انظر: **الاتجاهات، الإجماع، القيمة.**

مفاوضة *Negotiation*

يستخدم هذا المصطلح بمعنيين مختلفين ولكنهما مرتبطين ببعضهما البعض. فالمعنى الأول يشير تحديداً إلى نمط من عملية **تسوية النزاع** التى تحاول فيها الأطراف المتنازعة مباشرة إيجاد حل يقبله الطرفان أو كل الأطراف. أما المعنى الثانى فيستخدم للإشارة إلى طائفة عريضة من المواقف الاجتماعية، بما فى ذلك تلك التى لا تتضمن صراعاً أو نزاعاً صريحاً، وإنما يحاول طرفاها أو أطرافها الوصول إلى تحقيق الاتفاق بين مواقفهم المبدئية المتعارضة. وفى ضوء المعنى الثانى، قد يحدث التفاوض، على سبيل المثال، فى إطار تسوية النزاع عن طريق أساليب أخرى **كالتقاضى، والتحكيم، والوساطة** (انظر: **الحكم القضائى**). وقد تتضمن كل أساليب تسوية النزاع عناصر للتفاوض تتعدد وتختلف بقدر ما يقبل أطراف الصراع، وممثلوهم، ومحاموهم والقضاة والوسطاء إجراء النقاش والمساومة للوصول إلى النتيجة النهائية للعملية القانونية. ويحدث التفاوض – كذلك – على نطاق واسع فى سياقات أخرى، ومنها حينما يدخل شخصان أو أكثر فى علاقة اجتماعية مثلاً، أو يتحدان فى القيام بنشاط عام، أو يشتركان فى مؤسسة اجتماعية، وبالتالى سوف يحدث التفاوض بين أطراف العلاقة حول توزيع القوة وأدوار القيادة داخل الجماعة، والتقريب بين آرائهم (أو فشلهم فى تحقيق هذا التقارب) فى سبيل بلورة تعريفات مشتركة لكل دور أو موقف من أدوار ومواقف الطرف الآخر.

وتعنى عملية المفاوضة أن أطرافها يتساوون فى **المكانة** إلى حد ما، أو أنهم يتفقون – على الأقل من أجل إجراء المفاوضة – على التخلى عن الفروق فى **القوة** أو المكانة، والدخول فى عملية المفاوضة – كما لو كانوا أنداداً. وقد تكون هذه الندية واقعية، على نحو أو آخر، مع أننا

يمكن أن نلمس وراء المظهر الديموقراطى لعملية المفاوضة، بعض الفروق فى القوة التى تحدد شروط المفاوضة والنتيجة التى تنتهى إليها. وهكذا يمكن أن نميز بين المفاوضة بين الأنداد، والمفاوضة بين أطراف متفاوتى المكانة أو القوة. ومع ذلك فكل طرف لديه – على أقل تقدير – شئ ما يساوم به، مما يعطى عملية المفاوضة وهماً مؤقتاً بالمساواة. وتنطوى دراسة عمليات المفاوضة بين الأشخاص على أهمية بالغة فى مجالات عدة مثل **نظرية الفعل والإثنوميثودولوجيا** (المنهجية الشعبية).

المقارنة الثقافية

Cross-Cultural Comparison

استخدم أصحاب نظريات التطور الثقافى هذه الطريقة على نطاق واسع من أجل تطوير وشرح نظرياتهم، مستخدمين بيانات من مصادر كلاسيكية وتاريخية وكذلك من مصادر إثنوجرافية بدائية. وقد جمع **تايلور**– فى محاولة رائدة لتأسيس منهج لتفسير الظواهر الاجتماعية الثقافية – معلومات من ٣٥٠ مجتمعاً حول العالم. ثم طبق طرقاً إحصائية لكى يستطيع أن يحدد هل تتوافر العلاقات بين النظم الاجتماعية (فى هذه الحالة: أنماط القرابة والزواج) بطريقة متسقة تسمح لنا بالاستدلال على حدوث التطور الثقافى بشكل منتظم يمكن إخضاعه لقانون. وقد خلص إلى أنه كانت هناك مرحلة "أمومية" للثقافة، تطورت عنها مرحلة مختلطة، انتهت إلى مرحلة ذات نمط "أبوى". فى مثل هذا النوع من الدراسة تكون وحدات التحليل أو المتغيرات، فى المصطلح الإحصائى، هى السمات الثقافية.

وكما فى التطبيق الأصلى لتايلور فى دراسة التطور الثقافى، يمكن أن يستخدم المنهج لاختبار مجموعة متنوعة من الفروض التى تسعى إلى تفسير الانتظامات الثقافية. إن المشكلات المنهجية الخاصة بالمقارنة الثقافية على مستوى العالم تتضمن تحديد أو عزل المتغيرات (السمات) والتفسير الملائم للنتائج الإحصائية التى يتم التوصل إليها. إن المشكلة التى أثارها جالتون فى نقده لنموذج تايلور هى إحدى المشكلات التى تلازم هذا النمط من الدراسة دائماً: ألا وهى صعوبة تحديد ما يعد وحدة معاينة مستقلة أو ممثلة لجمع أو مقارنة السمات الثقافية. من هنا فإن الإخفاق فى تحديد وحدات المقارنة تحديداً ملائماً، والذى ارتبط بمجمل مشكلة تحديد "الثقافات" **أو المناطق الثقافية**، لابد وأن يلقى الشك على صحة التحليل الإحصائى اللاحق. كما أن الإسهامات العلمية الرفيعة التى قدمها **ميردوك** (١٩٦٧) **ووايت** للمقارنة الثقافية قد عانت للأسف من نفس مشكلة تحديد ما يمكن أن تعد وحدة للتحليل، ولا يمكن أن يوصف اجتهادهما إلا بأنه انطباعى. ثم أن تقدير الارتباطات التى يتوقع حدوثها مصادفة، والتى تعد عنصراً أساسياً فى المنهج الإحصائى، يثير كذلك طائفة من المشكلات حول العلاقة بين وحدات المعاينة وأوجه التشابه التى يتوقع حدوثها نتيجة التراث المشترك، أو **الاختراع**، أو **الانتشار**. ويستخدم الحاسب الآلى فى إجراء تحليلات

أكثر دقة وتطوراً لمجموعات أكبر من البيانات لاكتشاف أنماط علاقات الارتباط الإقليمية وعلاقات التداخل الوظيفية للسمات، وكذلك لدراسة قضايا الاختراع والانتشار.

ومع ذلك فإن المنهج المقارن الذى ينظر إلى مجموعات مترابطة من السمات مغفلاً إطارها التاريخى تتواضع قيمته التفسيرية إلى حد كبير: فهو يقدم لنا علاقات ارتباط بين المتغيرات خارج إطار الزمن، ولا يذكر لنا شيئاً حول تطورها التاريخى. وكثيراً ما استخدم التحليل الثقافى المقارن على مستوى العالم فى اختبار الفروض الخاصة بالعموميات الثقافية أو التكرار المنتظم للملامح المرتبطة وظيفياً. لكن يجب أن نتذكر أن الاستدلال السببى المشتق من الارتباطات الإحصائية ربما يكون محل شك. حقيقة أن مثل هذه البيانات يمكن أن تقدم الدليل حول أحد الفروض السببية، إلا أننا لا نستطيع أخذها كبرهان. والسبب فى ذلك أن بعض الفروض تستخدم فى تغذية النموذج قبل أن يبدأ التحليل: فروض مرتبطة بالنظريات الأنثروبولوجية (الفرويدية، والوظيفية، والتطورية... إلخ). فهذا الإجراء إذن يحدد مسبقاً المتغيرات التى سوف تؤخذ فى الاعتبار.

ومن مناهج المقارنة المرتبطة بذلك، منهج التحليل الثقافى المقارن للمنطقة المستمرة، والذى كان رائده **بواس** (١٩١١) فى دراسته المقارنة للميثولوجيا عند بعض جماعات الهنود بأمريكا الشمالية فى منطقة بحث مستمرة. ويقوم هذا النمط من التحليل بأخذ عينات من البيانات المتوفرة داخل إقليم محدد، بما يسمح بممارسة ضبط على العلاقات الجغرافية واللغوية والبيئية. واتخذت الدراسات المبكرة التى أجراها **كروبر** وتلاميذه فى هذا المجال المجتمعات كوحدات للتحليل، وقارنت أرصدة السمات من أجل تدقيق "مصفوفات التشابه الثقافى". وعانى هذا النمط من الدراسة أيضاً من القيود التى تترتب حتماً على الفروض التى يتبناها الباحث داخل نموذجه، كما عانى من المشكلات التى ارتبطت بوضع استدلالات تاريخية مستخلصة من بيانات متزامنة. ومع ذلك فإن زيادة إمكانية ضبط العلاقات اللغوية والبيئية وغيرها بين وحدات العينة قد جعل هذا النمط من المقارنات أكثر مرونة للدراسة من المسح الثقافى المقارن الذى يجرى على اتساع العالم كله.

ولقد استطاع التحليل الثقافى المقارن أن يحقق تقدماً كبيراً عندما ربط درايفر Driver (١٩٦٧) بين نمطى التحليل الإحصائى المستخدمين معاً: يستخدم أحدهما السمات الثقافية كوحدات للتحليل، ويستخدم الثانى المجتمعات أو "القبائل". وقد استهدف من إعادة تحليله "للأطلس الإثنوجرافى" الذى وضعه ميردوك استنتاج مخططات للمناطق الثقافية المؤثرة أو "مجموعات من الشرائح الثقافية" بواسطة هذا المنهج الأكثر تطوراً من الناحية الإحصائية. لقد استخدمت مداخل إحصائية جديدة بطريقة مشابهة لتحليل العلاقة بين اللغة والثقافة على أساس ثقافى مقارن، وكذلك لتقييم مجموعة من الفروض الخاصة بالعلاقات بين العوامل الثقافية والبيئية. وقد أشار يورجنسن

Jorgensen (١٩٧٤)، فى مراجعة لهذا الموضوع، إلى الحاجة ليس فقط لتحسين المناهج الإحصائية، ولكن أيضاً لتنفيذ كم من البحوث الإثنوجرافية الشاملة من أجل تطوير فروض يمكن اختبارها بواسطة هذه المناهج. ربما مازال وجه القصور الأساسى لهذا النمط من الدراسة أنه لا يوجد حتى الآن منهج إحصائى لاختبار الفروض المتعلقة بمجموعات من البيانات التاريخية: بمعنى دمج الإطار التاريخى فى النموذج الإحصائى.

مقايضة *Barter*

تبادل سلع مقابل سلع دون توسط **النقود**. وقد ارتبطت المقايضة بوجه عام باقتصاد **الكفاف** وبالأنساق الاقتصادية ذات الفوائض الواسعة أو الدرجة العالية من التخصص فى تقسيم العمل والذى يميل إلى العمل على استخدام نسق أكثر مرونة فى التبادل النقدى. ورغم ذلك لا يعنى هذا بالضرورة أن اقتصاد المقايضة مبسط للغاية، نظراً لأن الدراسات الخاصة **بمجالات التبادل** قد أوضحت أنه يوجد داخل تلك الاقتصاديات آليات معقدة من التكافؤ وانقطاع الصلة فى ميادين الإنتاج والاستهلاك والتبادل. والمقايضة كنمط من التبادل غير النقدى قد تتميز نسبياً بالطابع غير الشخصى، مقارنة **بالتبادل** العام فى عمليات التبادل مع الأقارب الأقربين أو التناوب المتعادل فى التبادل الشعائرى أو تبادل **الهدايا**. فالمقايضة نمط من التبادل تعلو فيها الاعتبارات الاقتصادية على الاعتبارات الاجتماعية.

مقدس *Sacred*

فكرة اعتبرها **دوركايم** (١٩١٢) تمثل السمة الأساسية لتعريف الظاهرة الدينية فى المجتمع البشرى. والمقدس فى رأى دوركيم الشىء الذى يُتجنب ويوقر ويحترم، وذهب إلى أن صفة القداسة تنبع من المجتمع نفسه، وأنها تعبير عن التضامن الجمعى.

انظر: **دين**.

مقولة (فئة) *Category*

يستخدم هذا المصطلح بمعنيين فى الأنثروبولوجيا. المعنى الأول يقابل مفهوم **الجماعة**. فالفئة الاجتماعية تجريد يتوصل إليه الباحث الملاحظ، بناء على تصنيف للأشخاص طبقاً لصفة أو أكثر يختارها الباحث. أما الجماعة الاجتماعية فإنها تتصف بهوية مشتركة أو وعى جمعى، كما تتميز بالتفاعل القائم على العلاقات المباشرة. أما المعنى الثانى للمصطلح فإنه يرتبط بالدراسة الأنثروبولوجية لأنساق **التصنيف** (القرابى). حيث يكون من الشائع الإشارة إلى "المقولات التصورية" أو "المقولات الثقافية" والتى تشكل مجموعات من الأحداث أو الكيانات أو الظواهر التى يصنفها الإخباريون فى فئة واحدة داخل سياق محدد.

المكانة *Status*

يشيع استخدامها كمرادف لمصطلح **هيبة**. ولكنها تستخدم فى بحوث علم الاجتماع والأنثروبولوجيا أيضاً بمعنى وضع Position فى **بناء اجتماعى** معين. والواقع أن تنظيم تلك الأوضاع يتم عادة بطريقة

تدرجية هرمية يربط بين المعنيين المشار إليهما. وفى نظرية الدور يكون التمييز بين المكانة والدور هو التمييز بين وضع اجتماعى معين والسلوك المتوقع من شاغل هذا الوضع. انظر: **تدرج طبقي**.

المكانة والتعاقد

Status and Contract

ثنائية **تطورية** صاغها **مين** Maine (فى كتابه الصادر عام ١٨٦١)، ليوضح بها أن المجتمعات البدائية كانت تنهض أساساً على المكانة (خاصة المكانة القرابية)، على حين أن المجتمعات والنظم الحديثة تقوم أساساً على التعاقد. انظر مادة: **الأنثروبولوجيا القانونية**.

الملاحظة بالمشاركة

Participant Observation

هى طريقة منهجية فى البحث الأنثروبولوجي، ترتبط **بمالينوفسكى** (١٩٢٢)، إلى أن أصبحت عنصراً أساسياً فى **الدراسة الميدانية** فى الأنثروبولوجيا الثقافية والاجتماعية المعاصرة. والواقع أن الملاحظة بالمشاركة تكاد تمثل للكثير من الباحثين مرادفاً للبحث فى الأنثروبولوجيا أو **الإثنوجرافيا**. وقد دعا مالينوفسكى إلى إطالة الفترات الزمنية للدراسة الميدانية، حتى تتاح للباحث الأنثروبولوجي فرصة الاندماج فى الحياة اليومية لأبناء مجتمع البحث، وبذلك يقلل من تأثير وجوده وتدخله إلى أدنى حد ممكن. وبالتالى تسمح تلك الفترة الزمنية للباحث بالتوصل إلى فهم كامل للمعانى الثقافية، والإحاطة بالبناء الاجتماعى للجماعة وما يسوده من علاقات **وظيفية** متداخلة ومتبادلة بين العادات والتقاليد التى قد تبدو للوهلة الأولى غير مترابطة ومستعصية على التفسير. والملاحظة بالمشاركة طريقة للبحث يتحتم توجيهها إلى دراسة المجتمعات المحلية الصغيرة والثابتة نسبياً، والتى صارت بمثابة المجال المفضل للدراسة عند الأنثروبولوجي.

ولا تزال الملاحظة بالمشاركة عنصراً أساسياً فى البحث الأنثروبولوجي المعاصر، كما أن نوع المادة الإثنوجرافية، وعمق النظرة التى تمدنا بها، والقدرة التفسيرية الفائقة، يصعب أن توفرها الطرق الأخرى للبحث أو يستحيل عليها ذلك. ومع هذا فقد ظهر فى السنوات الأخيرة اهتمام متزايد فى بعض المجالات بعمل الإضافات والتوجيهات وصور التدقيق للملاحظة بالمشاركة، وتزويدها بمناهج بحث أكثر دقة وانضباطاً. وفى مجالات أخرى تزايد الاهتمام بالدراسة النقدية للمقدمات التى تقوم عليها الدراسة الميدانية الأنثروبولوجية التقليدية بما فيها الافتراض الضمنى عن "حياد" الباحث الملاحظ المشارك، أما أولئك الذين كانوا يؤمنون بأن طريقة الملاحظة بالمشاركة تفتقد الفاعلية والموضوعية، فقد بدأوا يفكرون فى تجاوزها، ولجأوا إلى استخدام مداخل منهجية مستمدة من علوم اجتماعية أخرى، أو متأثرة بها.

وعلى حين نجد أن قلة هى التى يمكن أن ترفض الملاحظة بالمشاركة رفضاً كاملاً، إلا أن العلماء قد أوضحوا الحاجة إلى جعل الأسس النظرية والمنهجية للملاحظة

بالمشاركة، وجعل الفروض التى ينطلق منها الملاحظ المشارك أكثر وضوحاً ودقة، كما أشار أولئك العلماء إلى الحاجة إلى ربط البيانات التى تجمعت عن طريق أساليب الملاحظة بالمشاركة بوسائل اختبار أكثر موضوعية سواء فى ضوء بعض الأطر النظرية أو على أسس كمية. (انظر: **استخدام الكمبيوتر فى الأنثروبولوجيا الاجتماعية الثقافية، والنماذج الرياضية فى الأنثروبولوجيا الاجتماعية الثقافية، واستخدام الإحصاء فى الأنثروبولوجيا الاجتماعية الثقافية**). ومن ناحية أخرى، فقد أوضحت **الأنثروبولوجيا النقدية** ضرورة الحاجة إلى إخضاع التصورات والافتراضات التقليدية للملاحظة بالمشاركة، **والكتابة الإثنوجرافية** للتمحيص النقدى، ذاهبة إلى أن الموقف التقليدى للأنثروبولوجي يتسم فلسفياً وسياسياً بالسذاجة.

أضف إلى ذلك أن الأنثروبولوجيا المعاصرة قد رفضت الأنماط الجامدة فى علم يقوم على دراسة المجتمعات الصغيرة محدودة النطاق، وأن طريقة الملاحظة بالمشاركة فى الدراسة الأنثروبولوجية للمجتمعات **الصناعية** المركبة صارت أضيق نطاقاً فى مجالها وفى إمكاناتها. كما صار من المستحيل فى الأنثروبولوجيا المعاصرة الإصرار على اعتبار الملاحظة بالمشاركة مرادفاً للبحث الإثنوجرافى، أو للبحث الأنثروبولوجي بشكل عام، خاصة وقد اتضح بكل جلاء أنها ليست سوى طريقة من بين عدة طرق أو أساليب منهجية بحثية أخرى قد يستخدمها الأنثروبولوجي الاجتماعى والثقافى.

الملامح المميزة

Distinctive Features

تعنى الملامح المميزة فى التحليل اللغوى الحد الأدنى من الملامح الفارقة التى تسمح لنا بتمييز الأصوات بين حديث وآخر. انظر: **علم الأصوات الكلامية**.

ملفات دائرة العلاقات الإنسانية

Human Relations Area Files (HRAF)

بدأت ملفات دائرة العلاقات الإنسانية مع بحوث **ميردوك** فى مجال **المقارنة الثقافية**. وقد ظهر المسح الثقافى المقارن، كما كان يطلق عليه آنذاك، بهدف جمع قاعدة بيانات من المعلومات الوصفية حول الثقافات الإنسانية على امتداد العالم، ثم نما وأصبح مؤسسة بحثية على نطاق واسع تخصصت فى إعادة جمع معلومات تسهل الدراسة الثقافية المقارنة.

مَلَكية — ***Kingship***

انظر: **المادة التالية**.

المَلَكية — ***Monarchy***

يستخدم هذا المصطلح بمعنيين مختلفين. الأول للإشارة إلى شكل الحكم الذى تتمركز السلطة فيه فى أيدى أسرة حاكمة ملكية ترث هذا الحكم. أما المعنى الثانى فيشير إلى النظام الملكى حيث توجد أسرة حاكمة ينتقل الحكم إلى أفرادها بالوراثة سواء كان النمط العام للحكم فى هذا المجتمع ملكياً أم لا. وبذلك فالملكية يمكن أن توجد

داخل إطار أنواع من النظم السياسية لا تكون السلطة فيها مركزة بدرجة كبيرة فى أيدى الأسرة الملكية ذاتها، وإنما تسود آليات أخرى لصنع القرار وإدارة شئون الحكم. وقد أوضحت الآراء التى أبديت حول أصول النظم الملكية وجود علاقة فى أغلب الأحيان بين السلطة الدينية والروحية والوظيفة السياسية. ففى الدول الأفريقية التقليدية، وفى بولونيزيا، وفى الأمريكتين، وفى مناطق إثنوجرافية أخرى كانت تنسب إلى الملوك قوى خاصة فوق طبيعية ومكانة إلهية أو مقدسة. وقد ذهب لوى Lowie (١٩٢٠) إلى أن اجتماع القوى الرئاسية، والشامانية، أو الكهنوتية فى منصب واحد هو الذى يسمح بظهور الملكية فى قلب النظم السياسية التى كانت قائمة على المساواة عند السكان الأصليين للأمريكتين. كما أوضحت الدراسات الوصفية التاريخية والإثنوجرافية للأسرة المالكة التقليدية أن هناك تبايناً كبيراً فى درجة ونوع السلطة التى يمارسها الحاكم، وفى طبيعة العلاقة بين الأسر المالكة والنظام العام للترتيب الهرمى القائم على الوراثة أو على الإنجاز فى المجتمع. ولقد أوضحت الدراسات التى أجريت حول الممالك الأفريقية التقليدية أن خصائص القدسية والألوهية التى تنسب للملك، لا تعنى بالضرورة أنه الحاكم المطلق فى الميدان السياسى، بل الأحرى أن هذه الخصائص نفسها، وكذلك الاحتياطات والإجراءات الطقوسية التى يحاط بها تعزله بالفعل عن عملية صنع القرار وعن ممارسة الحكم، فتنتقل عملياً وفعلياً إلى المستشارين أو إلى المؤسسات السياسية الأخرى. وقد أوضح إيفانز بريتشارد أن ملك الشيلوك "يملك ولا يحكم" فقد كانت اختصاصاته طقوسية أكثر منها متصلة بالحكم (١٩٤٨).

وقد قام "بيتر لويد" Peter Lloyd باستعراض التراث الذى حاول تصنيف الممالك الأفريقية (١٩٦٥)، وأشار إلى التصنيف الذى وضعه **ميردوك** لنظم "الحكم المطلق الأفريقية". ومن بين الخصائص التى أشار إلى أنها شائعة فى هذه النظم: الملكية المقدسة، التى تجعل من الحاكم مالكاً لرعاياه ولأراضيهم، ووجود هيئات من الموظفين الإداريين و/ أو الاستشاريين. ويلاحظ عموماً أن وراثة العرش لا تتم للابن الأول، وإنما يحدث بعد وفاة الملك أن يتنافس الأمراء للفوز بالعرش وبدعم الموظفين الرسميين الذين يضطلعون بمهمة انتخاب الملك الجديد. ومن جانب آخر يعرف فانسينا Vansina الملكية بأنها مجموعة سياسية حاكمة تنقسم إلى وحدات إقليمية تتبع سلطة الحاكم من خلال ممثلين محليين يفوضهم فى اختصاصاته، وقد أسس تصنيفه للممالك الأفريقية على أساس درجة المركزية فيها، أى تمتع الحكام الإقليميين بسلطات مستقلة. وقد أشار إلى العديد من الكتاب الذين أكدوا على التباين بين **البدنة والدولة** كشكلين للتنظيم الاجتماعى السياسى، وسار على منوال فورتس وإيفانز بريتشارد (١٩٤٠) فى تقسيم المجتمعات الأفريقية إلى "بدنات انقسامية" و"دول مركزية". ويوضح لويد أن الشواهد الإمبيريقية لا تؤيد وجود تباين حاد بين المجتمعات القبلية والدولة المركزية،

حيث لوحظ فى المجتمعات القبلية وجود أسس أخرى للتنظيم السياسى وعملية صنع القرار (مثل مراتب العمر، ونظام الألقاب، والمجموعات المترابطة) كما أن نظام الدولة قد ينطوى على نوع من التنظيم القبلى الفائق التأثير فى عملية صنع القرار وعلى النظام السياسى فى الدولة. أما مير Mair (١٩٦٢) فتعرف الدولة بأنها عبارة عن شكل من أشكال الحكم يتم فيه تعيين المندوبين الإقليميين المسئولين عن الإدارة المحلية بواسطة الحاكم(*). ويستبعد هذا التعريف الكثير من الممالك الأفريقية، حيث تضطلع القبيلة- أو غيرها من أسس التنظيم السياسى الاجتماعى الأخرى- بمهمة صنع القرار المحلى، وليس الموظفون المحليون المعينون. وقد ركزت كثير من محاولات تصنيف الممالك الأفريقية من ناحية على الدور الذى تؤديه داخل تلك النظم كل من: التنظيمات القبلية، أو مراتب العمر، أو الأشراف ذوو الألقاب، أو الموظفون الرسميون المعينون. كما ركزت محاولات التصنيف تلك من ناحية أخرى على درجة المركزية أو الاستقلال المحلى داخل تلك الوحدات الإقليمية المختلفة التى تتألف منها المملكة.

ولقد اعتمد النموذج التصنيفى للممالك الأفريقية الذى صاغه لويد على أنماط الدخول إلى الصفوة السياسية وعلى الانتقادات التى وجهت إلى التصنيفات المبكرة التى قدمها كل من إيستون Eston (١٩٥٩) وم.ح. سميث (١٩٦٠). وقد وضع لويد نصب عينيه المتغيرات الرئيسية الأربعة، وهى: القوة السياسية للعائلة المالكة، وحقوق ملكية الأرض، وحق استخدام القوة الفيزيقية، وحماية الحقوق الفردية، وضعها نصب عينيه وهو يناقش ثلاث صور مختلفة لنظم الحكم. تتمثل الأولى فى النظام "المفتوح عن طريق ممثلى الشعب"، والثانية فى النظام "المفتوح عن طريق المؤسسات السياسية"، وتتمثل الثالثة فى "النظام السياسى المغلق". ففى الشكل الأول يكون الدخول إلى الصفوة السياسية مفتوحاً بمعنى إتاحة الفرصة للجماعات القرابية أن تمثل بعدد محدد من الممثلين. أما فى الشكل الثانى فيتم الانتماء إلى الصفوة السياسية عن طريق الاتحادات أو الروابط السياسية، التى تتيح لأى فرد أن يرتقى إلى أن يشغل منصباً رفيعاً، وفى الشكل الثالث تغلق دائرة المناصب السياسية العليا على أبناء الطبقة الحاكمة فقط دون غيرهم، والتى غالباً ما تمثل جماعة **سلالية**، أو جماعة قرابية رفيعة المستوى (بدنة ملكية) أو **كأرستقراطية** وراثية.

وبالإضافة إلى ما سلف اهتم العديد من الباحثين الذين درسوا موضوع الملكيات

(*) لوسى مير أنثروبولوجية بريطانية، عملت أستاذة للأنثروبولوجيا التطبيقية بمدرسة الاقتصاد بجامعة لندن، ثم بعد ذلك بجامعة دارام. ومن أشهر كتبها: "الأنثروبولوجيا الاجتماعية" الذى أصدرته عام ١٩٦٥، وأعيد طباعته عدة مرات، وقد ترجم إلى اللغة العربية عام ١٩٨٨ فى سلسلة علم الاجتماع المعاصر، ترجمة علياء شكرى وحسن الخولى ومحمد الجوهرى. وقد صدرت للترجمة عدة طبعات عن دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، كان آخرها عام ١٩٩٦. (المحرر)

الأفريقية التقليدية اهتماماً خاصاً بنظم الضبط والتوازن التى تعمل داخل تلك الملكيات للرقابة على سلطة الملك والحد منها، وتقوم هذه النظم على عناصر شعائرية، وطقوسية، وسياسية. فنجد "بيتى" Beattie فى استعراضه لأربع أسر ملكية تقليدية فى أفريقيا (١٩٦٧) يحدد ١٧ نوعاً من المعايير تتراوح من النصح الطقوسى إلى وجود علاقات أو مجالس للنصح، والمشورة، إلى حقوق الرعايا فى الثورة أو الهجرة من نطاق سلطة الملك.

ولا ينبغى أن يتم التفكير فى نظم الضبط والتوازن المفروضة على سلطة الحاكم من زاوية العلاقة بين الملك وعامة الشعب فقط، وإنما مراعاة وجودها فى العلاقة بين العناصر المختلفة داخل الطبقة الأرستقراطية أو طبقة النبلاء بالوراثة. وتعتبر المنافسة على المكانة داخل بنية الطبقة الحاكمة عاملاً فائق الأهمية فى التطور التاريخى للملكيات، والتى تكشف عن درجات مختلفة من المركزية أو من النجاح فى السيطرة على الطموحات السياسية، وعلى قوة الحكم التى يتمتع بها الأشراف أو الرؤساء الأقل درجة داخل الدولة. ولقد نوقش هذا الموضوع بإسهاب فى إطار تحليل **النظام الإقطاعى** والذى كثيراً ما تظهر فيه فكرة التناقض بين السلطة المركزية ممثلة فى الملكية أو سلطة العرش من ناحية،والسلطة المحلية وشبكات الولاء الشخصى من ناحية أخرى، ولقد تكشفت الفكرة ذاتها من خلال الدراسات الأنثروبولوجية للملكيات التقليدية فى مناطق إثنوجرافية مختلفة، حيث تبرز مشكلات وراثة العرش ومشكلات التنافس بين الأسرة المالكة والرؤساء الأقل مرتبة والنبلاء. ولو كانت توفرت لنا بيانات تاريخية أكثر تفصيلاً حول كثير من تلك الملكيات التقليدية قبل دخول الأوروبيين إليها، لكننا استطعنا أن نكتشف بالتأكيد وجود قدر كبير من التغير وعدم الاستقرار التاريخى الراجع إلى تغير توازن القوة بين العناصر المختلفة المكونة لهرم السلطة الاجتماعية – السياسية. فقد أوضح التاريخ التقليدى لشعب التونجا Tonga أن المنصب الأصلى للملك الكاهن أو Tui Tonga كان موضعاً للهجوم المستمر، حيث كان الملوك يتعرضون للاغتيال على يد الرؤساء الأدنى مستوى والأكثر طموحاً. ونتيجة لذلك لجأ أحد حكام التونجا فى القرن الخامس عشر الميلادى – كما يحكى التاريخ التقليدى – إلى إنشاء منصب علمانى خاص لابنه يتولى مسئولية الإشراف على الأرض، وليخلق حاجزاً بين الأسرة المالكة والرؤساء. وقد أدى ذلك المنصب العلمانى الموروث إلى اغتصاب صاحبه تدريجياً لسلطة الملك فى الحكم. وقد أوضح جولدمان فى تحليله للتطور السياسى فى بولينزيا (١٩٦٧) كيف أدت بعد ذلك الحروب المتتالية من أجل وراثة العرش إلى اكتساب مجتمع جزر التونجا سمات النظام الإقطاعى، وأصبح مقسماً إلى حاميات صغيرة محصنة عسكرياً.

ومن الواضح أن هناك عنصراً مهماً آخر فى طبيعة الملكيات التقليدية وتطورها هو نوع القوة العسكرية المتاحة لتلك الملكيات

ومستواها. فقد اتضح بجلاء تنظيم مثل هذه القوة وإنشاء الجيوش، سواء تحت القيادة المباشرة للملك، أو تحت إمرة الرؤساء أو النبلاء الأدنى مستوى. وقد ارتبط تطور القوة العسكرية الموجهة نحو فتح الأقاليم الأخرى (انظر: **الإمبريالية**) بزيادة التدرج الطبقي الاجتماعي ومركزية القوة في الداخل. والمثال على ذلك ما حدث في مملكتي الآزتك والإنكا على سبيل المثال، حيث تزامنت سياساتهما التوسعية القائمة على الغزو الاستعماري مع ازدياد تركز القوة وعملية صنع القرار السياسي في أيدي الحاكم.

ولكي يتحقق لنا فهم تطور الأسر المالكة، والمهام التي يضطلع بها الملك داخل النظام السياسي فإن الأمر يتطلب تناولها في ضوء التطور السياسي الكلي للمجتمع موضوع الدراسة. كما يتعين عدم إغفال السياق الإقليمي، والعوامل البيئية والاقتصادية بالإضافة إلى التطور التاريخي للتدرج الطبقي وعمليات التنافس على المكانة داخل كل شريحة طبقية. كذلك الأمر بالنسبة للامتيازات الشعائرية للملك، والممارسات الطقوسية أو الدينية المرتبطة بالنظام الملكي، فيتعين دراستها في سياق الوظائف الإيديولوجية للدين، وطبيعة الانفصال أو الاتصال بين القوة الدينية والقوة السياسية في المجتمع ككل.

الملْكية *Property*

التصور الشائع للملْكية في المجتمع الرأسمالي الحديث أنها علاقة بين شخص (هو المالك) وشئ (الذي يملكه، أي الثروة). والحقيقة أن النمو المغالي فيه للملكية الخاصة "والملكية المطلقة"، أي حق التصرف في الملكية بالطريقة التي يراها المالك، هذه المغالاة قد حجبت عنا الطبيعة الحقيقية للملكية في كل المجتمعات الإنسانية. فالحقيقة أنها ليست علاقة بين شخص وشئ أو أشياء، وإنما هي علاقة بين أشخاص، تتجلى في صورة حقوق في أشياء. فالملكية نفسها لا معنى لها إلا حق فرد أو جماعة في استبعاد الآخرين من الاقتراب من بعض الأشياء أو السلع، أو الانتفاع بها، أو التحكم فيها. بهذا المعنى، وأخذا للنظرة المقارنة في الاعتبار، فإن حقوق الملكية تتسم بشدة التنوع وبأنها تتخذ أشكالاً عدة مختلفة. بل إن الملكية المطلقة في حقيقة الأمر أمر نادر حتى في المجتمع الحديث، إذ توجد دائماً بعض القيود القانونية والإدارية على حق المالك في التصرف فيه. وهكذا يمكن أن "أملك" قطعة من الأرض، بمعنى أن لي الحق في منع الآخرين من الاقتراب من قطعة الأرض هذه في الظروف العادية، ولكن هناك في أغلب الأحيان كثير من القيود القانونية التي تنظم وتقيد انتفاعي بقطعة الأرض هذه (للإسكان، أو لبناء مصنع، أو لممارسة أنشطة غير مشروعة على سبيل المثال). فهذه النواحي القانونية تفرض قيوداً على حقوق، أو تخضعها للرقابة البيروقراطية أو القانونية.

أما في المجتمع قبل الرأسمالي فقد كانت الطبيعة الاجتماعية للملْكية أكثر جلاء واتضاحاً، لأن تطور المفاهيم القانونية وتنظيم مختلف أنماط الملكية كان ما يزال في مستوى متواضع من التطور. ثم ننظر في بعض المجتمعات الأقل تقدماً من الناحية

التكنولوجية فنجد أن حقوق الملكية تتحدد كلية بطريقة غير رسمية وعلى ضوء معيار الاستخدام الفعلى. ومن الأصوب عندما نتكلم عن هذه المجتمعات أن نتحدث عن وجود ملكية شخصية وليس ملكية خاصة، لأن نمط الملكية الخاصة يتضمن حق السيطرة على موارد مهمة (حساسة) وكذلك حق استبعاد الآخرين من الانتفاع بهذه الموارد. ففى كثير من المجتمعات قبل الرأسمالية كانت عناصر الملكية المهمة لا تخضع لسيطرة أفراد، وإنما تخضع **للجماعات المشتركة** التى تتكون على أساس **القرابة**، أو **الزواج**، أو الإقامة المشتركة، أو أكثر من واحد مس هذه العوامل. أما تطور الملكية الخاصة، بمعنى الملكية الفردية **لوسائل الإنتاج**، فيرتبط بظهور **الطبقات** الاجتماعية **والدولة**، وتطوير مجموعة من النظم القانونية والإيديولوجية التى تدعم وتبرر استبعاد المنتج الأصلى من التحكم فى وسائل الإنتاج. انظر: **الأنثروبولوجيا الاقتصادية**، **الميراث**، **الأرض**.

المماثلة العضوية *Organic Analogy*

انظر: **الوظيفية**.

ممارسة *Praxis*

كلمة يونانية تعنى "فعل" أو "ممارسة". وتستخدم الكلمة فى النظرية الماركسية لتشير إلى أولوية السلوك الفعلى فى اكتشاف المعرفة. ويرتبط مثل هذا السلوك العملى بالأساس المادى للمجتمع، ويمارس على أساس طبقى وليس فردياً. وتمثل الممارسة الحركة نحو اكتشاف المعرفة الموضوعية والابتعاد عن الوعى الزائف القائم على التشوهات **الإيديولوجية**.

من جانب الأب *Patrilateral*

وهو مفهوم يشير إلى القرابة من جانب الأب، ويعنى الأقارب الذين يرتبطون بالشخص من خلال والده.

من جانب الأم *Matrilateral*

يشير هذا المصطلح إلى الأقارب الذين يرتبطون بالفرد من خلال أمه.

منازل أو بيوت الرجال

Men's Houses

تنتشر منازل الرجال فى عدد كبير من المناطق الإثنوجرافية، وقد ترتبط بأنساق **طبقات العمر** أو **مراتب العمر**، أو بأنماط أخرى من الارتباط الطقوسى أو الجماعات السرية. وتختلف وظيفة منازل الرجال تبعاً للسياق الإثنوجرافى، إلا أنه من الشائع فى جميع هذه المجتمعات وجود قدر من التطور فى الشعائر المرتبطة بالتناقض بين الجنسين، خاصة فى مناطق حوض نهر الأمازون وغينيا الجديدة، حيث توجد منازل الرجال مرتبطة بطقوس سيطرة الرجال. وفى المجتمعات التى يقيم فيها الشباب أو كافة الرجال فى منزل الرجال يكون من الصعب القول بوجود **جماعة منزلية** بالمعنى التقليدى نظراً لأن تنظيم الوظائف العائلية والعمل والعلاقات التعاونية فى الإنتاج وغيره من الأنشطة قد يتعارض أو يتقاطع مع حدود الأسر النووية أو الممتدة، ويجرى تنظيمه على مستوى المجتمع المحلى على أسس معينة ترتبط **بالنوع**.

المناظر - المجانب ***Collateral***

المناظرون أو المجانبون في دراسات **القرابة** هم أقارب يرتبطون برابطة الدم ويتمتعون بنفس درجة القرابة، لكن ليس من خلال خط الانتساب، بل يرتبطون أفقياً، مثل ذلك الأخوة أو أبناء العمومة.

منافسة ***Competition***

يتضمن السلوك التنافسي أو العلاقات الاجتماعية التنافسية استخدام استراتيجيات توضع بهدف الحصول على زيادة في الموارد المحدودة، كما تتضمن هذه الاستراتيجيات إبعاد الآخرين عن هذه الموارد. ويتشابه التنافس مع التعاون في أنه يشكل جزءاً من سلسلة الميول والاتجاهات التي تظهر بصورة عالمية بين كافة البشر. لكن المجتمعات الغربية بصفة خاصة هي التي توجه هذه الميول التنافسية أو التعاونية نحو مستويات محددة من السلوك والعلاقات. وهكذا يمكن تشجيع التنافس في مجال معين من مجالات الحياة الاجتماعية بينما يفضل التعاون في مجالات أخرى. ويرتبط التنافس **بالصراع** ارتباطاً وثيقاً، ورغم ذلك فمن بين ما يميز المنافسة عن الصراع أنها تكون محكومة من خلال مجموعة من القواعد والمعايير المشتركة، بينما يحوى اختلافاً في القيم والمعايير. إلا أن هذا التمييز لا يعد تمييزاً حاسماً وفاصلاً، حيث تميل المنافسة بشكل عام إلى خلق درجة من درجات التباين في القيم.

المنبوذون ***Untouchables***

مصطلح إنجليزي كان يستخدم لوصف **الطوائف**، وفروع الطوائف، والأفراد الذين يعدون غير أنقياء، وأن بعض الاتصالات بهم تؤدي إلى الدنس أو التلوث. أما غاندي فقد أطلق على هؤلاء المنبوذين اسم Harijan أي "أبناء الله". وفي الهند يشار إلى المنبوذين عموماً باسم الطبقة التي ينتمون إليها. ذلك أن المنبوذين أنفسهم ينقسمون إلى طوائف. وطوائف فرعية ذات مراتب محددة وتلتزم بصرامة بعلاقات تحظر التزاوج منهم أو مؤاكلتهم. وقد ألغى الدستور الهندي بعد الاستقلال هذا النبذ الطائفي، بينما ما زال **الدنس** الطائفي يلعب دوراً مهماً على مستوى القرية. انظر: **نظام الجاجماني**.

منطقة ثقافية ***Culture Area***

تطور مفهوم المنطقة الثقافية عن اتجاه **التاريخ الثقافي لبواس** وأتباعه، ويرتبط في الولايات المتحدة الأمريكية أساساً بأعمال **ميردوك**، وكذلك **بملفات دائرة العلاقات الإنسانية**، والأطلس الإثنوجرافي Ethnographic Atlas، اللذين قام ميردوك بإداراتهما (انظر مؤلفيه: ١٩٦٧ و١٩٧٢). ويتم تحديد المنطقة الثقافية على أساس توزيع **السمات الثقافية**، وهي منطقة جغرافية يشترك سكانها في العديد من الخصائص المشتركة مثل اللغة، والتراث الفني التقني والملامح المتشابهة في مجال التنظيم الاجتماعي، إلى غير ذلك. ويرتبط مفهوم المنطقة الثقافية عادة بالنظريات الخاصة بالعلاقة بين الإيكولوجيا والنظم الاجتماعية والثقافية. ويذهب الباحثون عموماً إلى النظر إلى المناطق الثقافية باعتبارها تتفق والتنوع في الظروف الإيكولوجية. ومع ذلك فإن

الظروف الإيكولوجية ليست هى التى تحدد التنوع الثقافى والتطور التاريخى للثقافة: بل تتعايش الثقافة والبيئة فى علاقة تبادلية **وجدلية**. ويقوم البشر من خلال ثقافتهم، بتفسير وتغيير بيئاتهم، كما تمارس البيئة بدورها تأثيراً على كل من الثقافة والمجتمع. لذلك يمكن وجود روابط ثقافية واجتماعية ذات طبيعة تاريخية أو معاصرة، تتجاوز حدود التنوع الإيكولوجى.

والمناطق الثقافية نفسها، كالمجتمعات أو الثقافات، يصعب تعريفها وتعيين حدودها تحديداً صارماً. ومن ثم فإن تعريف المنطقة الثقافية لابد وأن يكون تحكمياً إلى حد معين، طالما لا يوجد فى الواقع حدود ثابتة للاتصال والتأثير والتداخل الثقافى. ويتجه أصحاب نظريات المناطق الثقافية إلى التأكيد على الحدود الإيكولوجية التى تجعل المفهوم ملموساً إلى حد ما. وبالإضافة إلى ذلك، فإن اتجاه المنطقة الثقافية ينطلق من أن الظروف الإيكولوجية والاستجابات المادية للجماعات البشرية تعد بالنسبة لهم عوامل أساسية محددة فى مجال تنظيم وتطوير النظم الاجتماعية الثقافية.

وربما تكمن المشكلة الرئيسية لاتجاه المنطقة الثقافية فى تناول العلاقة بين كل من التنوع التاريخى والجغرافى. وطالما أن كلاً من البيانات الإثنوجرافية والتاريخية المعاصرة، تستخدم فى تصوير وتحديد معالم المناطق الثقافية، فمن السهولة الوقوع فى شرك بناء منطقة إثنوجرافية لا تضع للزمن حساباً، ومن ثم لا تضع فى حسبانها العملية التاريخية للتطور والتغير بين شعوب تلك المنطقة. ويحاول مفهوم **لينتون** عن **التراث المشترك** تعويض هذا القصور. ولكنه يتعين على أية حال استكمال مفهوم المنطقة الثقافية عن طريق آلية لتناول وتحليل تاريخ النظم الاجتماعية الإقليمية، والاتصال بين السلالات والثقافات. انظر: **المقارنة الثقافية**.

المنظم Entrepreneur

يشير هذا التعبير فى التحليل الاقتصادى إلى الفرد الذى يتحمل المخاطر ويتخذ القرارات ويتوقع تغيرات السوق لكى ينظم الأنشطة الإنتاجية. ويرتبط دور المنظم **بالرأسمالية** أساساً، ولو أننا يمكن أن نشير فى بعض المجتمعات قبل الرأسمالية إلى أشكال سلوكية مماثلة ولكن فى ظروف مؤسسية مختلفة.

منع الحمل والإجهاض
Contraception and Abortion

يعنى المصطلح الأول منع حدوث الحمل أصلاً، بينما يعنى الإجهاض إنهاء الحمل الموجود. وبالإضافة إلى ممارسات منع الحمل والإجهاض، فإن **قتل الأطفال** (الوأد) والقيود الثقافية على العلاقات الجنسية يعدان الوسيلتين الأخريين المتاحتين لتحديد النسل والخصوبة. ومن القيود على العلاقات الجنسية، تلك التى ترتبط بتحريم الأنشطة الجنسية على الذكر أو الأنثى فى مراحل محددة من دورة الحياة أو خلال أداء كل منهم أنشطة معينة، على أساس قيم أخلاقية متعلقة "بالطهارة" الجنسية. ولهذا فإن تقليل الخصوبة فى هذه الحالة قد يكون نتيجة غير مقصودة، فى حين أنه فى حالات منع الحمل،

والإجهاض، وقتل الأطفال فإن تحديد حجم الأسرة يكون نتيجة مباشرة ومقصودة. وترجع قلة الشواهد **الإثنوجرافية التفصيلية** على ممارسات منع الحمل والإجهاض في أغلب المجتمعات البسيطة تكنولوجيا، ترجع في الغالب إلى الطبيعة الحميمية للمعلومات المتعلقة بالموضوع، ولهذا يستحيل عموماً تقويم فعالية طرق منع الحمل التي يصفها الطب الشعبي. فالقاعدة في **مجتمعات الصيد والجمع** أنه يتم الضبط الدقيق للكثافة السكانية في حالات عديدة من خلال عادة قتل الأطفال، كما يتأثر هذا الضبط بمجموعة معقدة من العوامل تتضمن تأثيرات الغذاء على الخصوبة، وإطالة الرضاعة (التي تؤخر التبويض وبالتالي تمنع الخصوبة)، وهكذا. إن الحاجة للمباعدة بين مرات الإنجاب في مجتمعات الصيد والجمع ارتبطت ارتباطاً مباشراً بنمط الحياة القائم على الترحال وبالأعباء الملقاة على المرأة من رعاية الأطفال الصغار، وتغذيتهم، وحملهم أثناء سعيها اليومي وراء الرزق. أما الشعوب المستقرة فتشهد اتجاهاً نحو زيادة الخصوبة، على الأقل جزئياً، لأن الأطفال في المجتمعات الزراعية الصغيرة يعدون إضافة قيمة إلى قوة العمل المنزلي ولهذا يصبحون عوناً وليس عائقاً. ومع تغير تنظيم الجماعة المنزلية في المجتمع الصناعي وتحولها من وحدة منتجة إلى وحدة مستهلكة فإننا نلمس مرة أخرى اتجاهاً نحو تقليل الخصوبة، يساعد عليه وييسره وجود طرق أكثر فعالية لمنع الحمل.

المنهج التاريخي *Historical Method*

انظر: **التاريخ والأنثروبولوجيا.**

المنهج التتبعي (التاريخي)

Diachronic

تضع الدراسات التي تتبنى هذا المنهج البعد الزمني في اعتبارها. وهذه الدراسات قد تكون **تاريخية** أو **تطورية** أو تحليلية. أما الدراسات التي لا تضع في اعتبارها عامل الزمن فتسمى دراسات **متزامنة**.

منهج مقارن *Comparative Method*

يجب ألا نخلط بين هذا المنهج والمنهج المقارن في دراسة الثقافة أو **منهج المقارنة الثقافية**. فهذا المنهج يشير إلى عمليات المقارنة بين المجتمعات البسيطة والجماعات المنقرضة (الحفريات الحية) التي كانت تتم خلال القرن التاسع عشر بهدف إثبات نظريات **التطور**.

المنهجية الشعبية

Ethnomethodology

انظر: **الإثنوميثودولوجيا.**

المهر *Brideprice, Bridewealth*

انظر: **مدفوعات الزواج.**

مؤاكلة *Commensality*

تعبر المؤاكلة عن حالة أو فعل تناول الطعام معاً، وهي إحدى الأفعال الأساسية **للتضامن** الاجتماعي. وتتحدد العلاقات المختلفة للمؤاكلة بأنواعها سواء المفروضة أو المحظورة، تتحدد من خلال قواعد اجتماعية وثقافية، وتعد دليلاً هاماً للباحث في دراسة العلاقات الاجتماعية والأنماط الثقافية، بقدر اتصال تلك العلاقات بمسائل **المشاركة**

والممتلكات العامة، و**الهوية**. وغالباً ما تكون **الجماعة المنزلية** هى وحدة المؤاكلة وفى هذه الحالات كثيراً ما يؤخذ معيار المؤاكلة كعنصر أساسى فى تعريف الجماعة المنزلية. من ناحية أخرى هناك اختلافات هامة بين الثقافات فى هذا الجانب، وتشكل الحالات التى يتسع فيها نطاق جماعة المؤاكلة أو تلك التى تتألف فيها من جماعات ضخمة أهمية خاصة فى التحليل الأنثروبولوجي. انظر: **طعام**.

الموت *Death*

يتوفر لدى كل جماعة إنسانية تنظيم اجتماعى لخبرة الموت، مثلما الأمر بالنسبة **للميلاد** ومختلف **أزمات الحياة**: وذلك باعتباره أزمة شخصية وأسرية من ناحية، وباعتباره أزمة للبناء الاجتماعى واستبدال الدور من ناحية أخرى. وتتم مواجهة الأزمة العاجلة من خلال **الشعائر الجنائزية** والممارسات الخاصة بكل مجتمع. أما المشكلة الآجلة الخاصة بنقل الثروة والوضع الاجتماعى فتتم مواجهتها بواسطة قواعد **الوراثة** والخلافة. وقد ينظر إلى الموت نفسه فى بعض المجتمعات باعتباره من **شعائر الانتقال (المرور)**، بمقتضاه يصبح الميت **سلفاً**، يظل محتفظاً بشخصية اجتماعية، بينما تعمل مجتمعات أخرى على إزالة الموتى تماماً من مجال الحياة الاجتماعية للأحياء. وتعتقد كثير من المجتمعات أن الموتى يستمرون فى التأثير فى عالم الأحياء أو يظهرون لهم، كأنما توجد فترة انتقال لا ينفصلون خلالها عن الأحياء انفصالاً تاماً. وتمثل المعتقدات المرتبطة بالموتى عموماً خليطاً من التصورات المناقضة لعالم الأحياء وكذلك إسقاطات عليه: فمن ناحية، يتم على سبيل المثال فصل الموتى عن الأحياء من خلال بعض السمات التى تناقض سمات الأحياء، ولكنهم من ناحية أخرى يشاركون أو يعكسون بعض ملامح التنظيم الاجتماعى والثقافى لعالم الأحياء. ويمكن أن تكشف تحليلات المعتقدات والمفاهيم الخاصة بالموت والموتى عن ملامح النسق الاجتماعى والثقافى وذلك بصورة مباشرة، كإسقاط لعالم الأحياء، أو بالمقابلة أى بشكل غير مباشر كتحول لعالم الأحياء. وكثيراً ما يوظف الموت كرمز فى مجال الطقوس والأساطير. وفى شعائر الانتقال (المرور) يعد الموت الرمزى من الملامح المهمة للانتقال من مكانة إلى أخرى. وفى **القربان** (الأضحية) والقتل الطقوسى تستخدم رمزية الموت بصورة أكثر حرفية. ونستطيع أن نتبين فى التحليل بعدين متميزين للتنظيم الاجتماعى والثقافى للموت: الأول، هو طريقة التعامل مع أزمة الموت نفسها داخل الجماعة، والثانى، هو الدلالة الرمزية الأوسع داخل الأنساق الفكرية، والشعائرية، والاجتماعية.

الموت *Thanatos*

يعنى فى نظرية **التحليل النفسى** عند **فرويد** الموت أو غريزة التدمير، فى مقابل أيروس، أى غريزة الحب أو الغريزة الجنسية.

موت الفودو *Voodoo Death*

(ويقال أيضا رهاب الموت). وهو الموت الذى يحدث لأسباب سحرية (نفسية جسمية) بعد عمل سحر ضار له أو انتهاك قواعد

التحريم (التابو). فهو بذلك موت يرجع إلى أسباب نفسية وجسمية فى نفس الوقت. وقد يكون السبب المباشر للموت: الجفاف، نظراً لأن الشخص الذى يعد "ميت" اجتماعياً لا يأكل أو يشرب.

مورجان، لويس (١٨١٨-١٨٨١)
Morgan, Lewis Henry

كان يعمل محامياً، وقد قاده اهتمامه بشئون شعب الإيروكوا الهندى الأحمر إلى دراسة عاداتهم الاجتماعية ونظامهم الاجتماعى، وهى الدراسة التى كثيراً ما تعد أول دراسة إثنوجرافية حديثة لأحد الشعوب الأصلية، والتى نشرت فى مؤلفه الذى صدر عام (١٨٥١) بعنوان "اتحاد الإيروكوا". وقد اهتم فى الكتاب بدراسة الجوانب الطقوسية والدينية والسياسية. كما بدأ دراسته **للقرابة والزواج**، والذى طوره فيما بعد فى صورة نظرية مقارنة فى كتابه "أنساق القرابة الدموية والمصاهرة" (١٨٧١). ويعد هذا الكتاب معلماً هاماً من معالم تطور الأنثروبولوجيا، حيث وضع أسس **القرابة** والزواج كميادين محورية من ميادين البحث الأنثروبولوجي، كما بدأ اهتماماً متصلاً **بمصطلحات القرابة** باعتبارها المدخل الأساسى لفهم وتفسير أنساق القرابة. ويعد رأيه فى "المجتمع القديم" أبرز الإسهامات التى قدمت فى مجال **التطور** الثقافى خلال القرن التاسع عشر، وهو الرأى الذى طوره فيما بعد فلاسفة التطور. كما طوره كل من **ماركس** و**إنجلز** فى نظريتهما عن التطور الاجتماعى. وقد أعاد مورجان تقسيم التصنيف الذى قدمه **مونتسكيو** عن تطور الحضارة الإنسانية من مرحلة **التوحش والبربرية والحضارة**. فقسم كلاً من مرحلتى التوحش والبربرية إلى ثلاثة مستويات من التطور (هى المرحلة الدنيا والوسطى والعليا)، وقدم أمثلة إثنوجرافية معاصرة لكل مرحلة منها، وذهب إلى أن كل مرحلة تتسم بدرجة من التقدم التكنولوجى كما ترتبط بتقدم فى أنماط الإعاشة، والأسرة، والزواج، والتنظيم السياسى.

مورفولوجيا اجتماعية
Social Morphology

المورفولوجيا الاجتماعية فى أعمال كل من **دوركايم وموس** هى دراسة للعلاقة بين أسس ومبادئ التنظيم الاجتماعى وبين التوزيع المكانى والخصائص السكانية للمجتمعات البشرية. وقد امتد تراث هذا النوع من البحوث إلى مجالى الأنثروبولوجيا الاجتماعية و**الديموجرافيا** الاجتماعية، كما أثرت تأثيراً مهماً على مجالات بعينها فى بحوث **ليفى شتراوس** خاصة، حين حاول تتبع العلاقة بين المنطق-البنائى المحدد للثقافة وبين التعبير الجغرافى والمادى للنسق الاجتماعى.

المورفولوجيا الثقافية
Culture Morphology

ارتبطت هذه المدرسة بالعلماء الألمان فروبينيوس وشبنجلر Spengler، وينسن Jensen، وهى تتقارب مع تقدم مدرسة **التاريخ الثقافى** فى الولايات المتحدة، التى تركز على مفهوم التكامل الثقافى من خلال **القيم ورؤية العالم**. من هذا – على سبيل

المثال – محاولة ينسن المقابل بين رؤية العالم عند الصيادين القدامى ورؤية العالم عند المزارعين. وذهب إلى أن عناصر رؤية العالم القديمة هذه قد انتقلت وانتشرت من خلال الهجرة والانتشار (الثقافى)، وتبعت إحداها الأخرى كأطوار ثقافية فكرية. وتمثل هذه النظرية تطبيقاً للنزعة المثالية الرومانسية فى الفلسفة الألمانية على نظرية المجتمع، حيث إنها تركز على فهم الإنسان المتخيل للطبيعة بوصفه الخبرة الأساسية فى تشكيل الثقافة.

موس، مارسيل (١٨٧٢-١٩٥٠)
Mauss, Marcel

مارسيل موس تلميذ العالم الفرنسى إميل **دوركايم** وابن شقيقته. وقد اشترك معه فى **تأليف** كتاب "الأشكال البدائية للتصنيف" عام ١٩٠٣. وأهم مؤلفات موس كتاب **الهبة** (عام ١٩٢٥، والترجمة عام ١٩٤٥)، الذى أوضح أهمية تبادل الهبة وبناءات **التبادل الودى** فى التنظيم الاجتماعى. وكان لهذا العمل تأثيره العميق على **الأنثروبولوجيا الاقتصادية**، **والأنثروبولوجيا الرمزية**، وعلى دراسة **القرابة والزواج**. وقد أثرت **نظريات** موس فى كثير من علماء الأنثروبولوجيا، مثل **ليفى شتراوس**.

الموسيقى Music

انظر: **علم الموسيقى السلالى (المقارن)**.

مؤشر، دليل Index

تعنى العلاقة الدلالية فى علم **العلامات** العلاقة الجوهرية بين الدال والمدلول: على سبيل المثال أن الدخان يعد دليلاً (أو مؤشراً) على النار.

موضة Fashion

جوهر الموضة هو طبيعتها الاختيارية الدائمة التغير عبر الزمن. فهى بهذه الصفة تتعارض تعارضاً تاماً مع **التراث** ومع أشكال الملابس وزينة الجسم التى تمثل علامات ملزمة ومحددة للدلالة على هوية أو مكانة اجتماعية بعينها فى بعض المجتمعات التقليدية. ولأن الموضة دائمة التغير من حين لآخر، ولأن الفرد يجتهد إلى حد ما فى ملاحقتها، فإنها تكون فى حقيقتها ذات طابع تنافسى، وتستخدم عادة كدليل على الوفرة أو الهيبة الشخصية، أو كدليل على الترف. لذلك نجد الموضة أقل بروزاً فى المجتمعات السابقة على ظهور الطبقات، وأكثر تطوراً فى المجتمعات الطبقية، حيث تستخدم هنا كمؤشر على الوضع الطبقى، إذ تتبنى كل طبقة موضات معينة، وكجزء من المنافسة بين أفراد الطبقة الواحدة أو التنافس من أجل الهيبة.

الموضوعات الثقافية
Cultural Themes

طور **أوبلر** (١٩٧٦) مفهوم الموضوعات الثقافية، الذى يرتبط بالاتجاه التشكيلى فى دراسة الثقافة، وتختلف عنه من حيث أن أصحاب **اتجاه التشكيل** يبحثون عن نمط ثقافى مسيطر على الثقافة بأكملها، يفترض أوبلر أنه يمكن دراسة الثقافات باعتبارها مجموعات من الموضوعات المسيطرة. وهذه الموضوعات، التى يمكن أن تكون متعارضة

أو متناقضة مع بعضها البعض، تساعدنا على فهم الطريقة التى يصيغ بها الأفراد سلوكهم، واتجاهاتهم، وقيمهم، ونظمهم الاعتقادية. وهكذا يسلم هذا الاتجاه بأن الأنساق الثقافية قد لا تكون تامة الاتساق أو التماسك، كما تقدم لنا نموذجاً للتعامل مع التناقضات الداخلية فى أى ثقافة.

موقف التهادى *Prestation*

مصطلح استخدمه **موس** (١٩٢٥، الترجمة الإنجليزية ١٩٥٤) للإشارة إلى "الظاهرة الاجتماعية الكلية" التى يخلقها تقديم **الهدية والتبادل الودى**. ويرى موس أنه فى موقف التهادى "تجد كافة أنواع النظم فرصة التعبير عن نفسها فى نفس الوقت". وهكذا يختلف موقف التهادى عن الهدية أو **التبادل الودى** من حيث أن الأول يشير إلى السياق الاجتماعى الكلى أو العلاقة التى تغلف عملية التبادل وتؤطرها.

مونتسكيو، شارل لوى دى سيكوندا (١٦٨٩-١٧٥٥) *Montesquieu, Charles-Louis de Secondant, Baron dela Brede Montesquieu*

فيلسوف ومفكر اجتماعى فرنسي، أثر تأثيراً عميقاً على تطور العلوم الاجتماعية، كما كان من أوائل المفكرين الاجتماعيين الذين دعوا إلى **النسبية الثقافية**، مؤكداً أن كل مجتمع ينبغى أن يتم الحكم عليه من خلال الظروف الخاصة التى أثرت فيه وشكلته، كما وظف هذا المبدأ فى تأمل ساخر للمجتمع الفرنسى ذاته كما يبدو فى نظر بعض الأجانب المتخيلين الذين رأوا العادات والتقاليد الفرنسية تقاليد غريبة وعبثية. وأشهر أعماله كتاب "روح القوانين" (١٧٤٨) وهو مجموعة من الكتب تضمنت العديد من الأفكار التى أصبحت فيما بعد روافد فكرية نهلت منها نظريات الأنثروبولوجيا والعلوم الاجتماعية الأخرى. وبغض النظر عن مناقشاته الطويلة لأصل وطبيعة الأنواع المختلفة للنظم القانونية وأشكال الحكومات. فقد وجه مونتسيكو اهتماماً خاصاً لبحث تأثير العوامل المناخية والمادية فى تشكيل النظم الاجتماعية، وكان أول من وضع تصنيفاً من مراحل ثلاث وهى **التوحش، والبربرية ثم الحضارة**.

ميترو، ألفريد (١٩٠٢-١٩٦٣) *Metraux, Alfred*

أنثروبولوجي سويسرى اشتهر بدراساته الإثنوجرافية عن بعض الثقافات الوطنية فى أمريكا الجنوبية. وقد قام ميترو ببحوث فى هاييتى Haiti وفى الجزيرة الشرقية. انظر على سبيل المثال مؤلفيه المنشور عام ١٩٤٠ وعام ١٩٥٩.

ميثاق *Charter*

مجموعة من القواعد والمبادئ المبررة التى تلتزم بها هيئة (**رابطة**) أو **مؤسسة**. وهى قواعد يمكن أن تصاغ فى شكل مجموعة مبادئ مكتوبة، قد تكون غير رسمية وضمنية أكثر منها قواعد صريحة.

ميثاق اجتماعى *Social Charter*

ذهب **مالينوفسكى** فى نظريته عن **الأسطورة** إلى أنها تعمل بمثابة "ميثاق

اجتماعى": بمعنى أنها تبرر طريقة إنجاز الأشياء فى المجتمع المعاصر، استناداً إلى التراث الماضى المقدس أو الأسطورى. ولقد أثرت هذه النظرية تأثيراً بعيد المدى فى دراسة الأسطورة بالرغم من أن النقاد سرعان ما أوضحوا أن كثيراً من الأساطير لها صفة اللااجتماعية، أو أنها تشتمل على أفعال محظورة يتم اقتراحها، وتمر دون عقاب. ومن ثم فإن عالم الأسطورة يتجاوز حدود النظام الاجتماعى. ولقد لاقت النظرية إحياء حصيفاً على يد كلود ليفى شتراوس فى دراسته بعنوان "قصة أسديول" Asdiwal (١٩٦٧) حيث ذهب إلى أن التنويعات الأسطورية فى أنماط الزواج توضح أن أياً من التغيرات المختلفة لا يكون قابلاً للتطبيق إلا إذا كانت تجرى ممارسته فى الواقع.

ميراث الأرملة *Widow Inheritance*

ممارسة استمرار الرابطة **الزواجية** بترويج الأرملة لشقيق زوجها المتوفى (انظر: **الزواج الليفراتى** – من أرملة الأخ)، أو ابنه أو أى ذكر آخر من بين أقاربه. ويمكن تفسير هذه الممارسة بأنها تعبير عن الأهمية البنائية للرابطة الزواجية كعلاقة بين جماعتين قرابيتين، وأنها وسيلة من بين عدة وسائل يراقب بها الذكور السلوك الجنسى للإناث بتحديد الاختيارات المتاحة للمرأة وتجنب الظروف التى يمكن أن تمارس فيها المرأة الاختيار الحر.

ميرتون، روبرت ك. (١٩١٠-١٩٩١)
Merton, Robert K.

عالم اجتماعى أمريكى تأثر بالأنثروبولوجيا، كما أثر على الدراسات الأنثروبولوجية، خاصة فى إسهاماته فى النظرية **الوظيفية**. وقد قدم ميرتون بعض المفاهيم الهامة بالنسبة للنظرية الوظيفية مثل **الوظيفة الكامنة**، **والوظيفة الظاهرة**، **والاختلال الوظيفى**. كما اشتهر ميرتون بتصنيفه للأنماط المختلفة من **الانحراف** فى ضوء مفهوم **دوركايم** عن **اللامعيارية**. ومن مؤلفاته الأساسية: "النظرية الاجتماعية والبناء الاجتماعى" (١٩٤٩)، و"علم اجتماع العلم" (١٩٧٣).

ميردال، جونار ك. (١٨٩٨-١٩٨٧)
Myrdal, Gunnar K.

عالم اقتصاد سويدى ومفكر من منظرى **التنمية**، درس موضوع العلاقات **العرقية** فى الولايات المتحدة الأمريكية والتنمية الاقتصادية فى آسيا وغيرها من المناطق. ويؤكد ميردال على أهمية العوامل المؤسسية فى التأثير على التخلف. وقدم نظرية مؤداها أن المعونات الدولية ليست فى الحقيقة سوى عائق أمام تقدم دول العالم الثالث. ومن أهم أعماله: "النظرية الاقتصادية والمناطق المتخلفة" (١٩٥٨)، و"الدراما الآسيوية" (١٩٦٨).

ميردوك، جورج بيتر (١٨٩٧-١٩٨٥)
Murdock, George Peter

درس ميردوك فى جامعة ييل Yale، وقد أنجز جانباً كبيراً من بحوثه بعيداً عن تأثير مدرسة **بواس** التى كانت مسيطرة فى تلك الأيام. وقد انشغل بتأسيس منهج يمكن تطبيقه فى علمى الاجتماع والأنثروبولوجيا معاً، اللذين ينبغى أن يهتما بدراسة السلوك الثقافى

(وليس البيولوجى). ولتيسير إجراء **المقارنات الثقافية** والتوصل إلى تعميمات ثقافية. ابتكر أسلوب المسح الثقافى المقارن، الذى يعرف اليوم باسم **ملفات دائرة العلاقات الإنسانية** بجامعة ييل، والذى نجح فيما بعد فى اجتذاب مشاركة هيئات أخرى كثيرة. وأشهر أعماله كتاب "البناء الاجتماعى" (١٩٤٩) الذى اهتم فيه بالتركيز على الأسرة والتنظيم القرابى، ساعياً من وراء ذلك إلى بلورة مجموعات من السمات المترابطة وظيفياً القائمة فى طائفة عريضة من المجتمعات.

ميد، مارجريت (١٩٠١-١٩٧٨)
Mead, Margaret

كانت مارجريت ميد تلميذة **بنديكت** واهتمت منذ بداية اشتغالها بالأنثروبولوجيا اهتماماً خاصاً بدراسة موضوع **الثقافة والشخصية**. وقد أجرت ميد بعض الدراسات الإثنوجرافية المشهورة، منها: "مرحلة المراهقة فى ساموا" عام ١٩٢٨، و"التنشئة الاجتماعية فى غينيا الجديدة" عام ١٩٣٠، و"النوع والمزاج فى ثلاثة مجتمعات بدائية" ١٩٣٥. ومن النتائج الرئيسية التى خرجت بها من هذه الدراسة أن أنماط الشخصية تتحدد بالعوامل الثقافية وليس عن طريق العوامل البيولوجية. وقد أوضحت ميد أن بعض الظواهر مثل مرحلة المراهقة فى نمو الشخصية، وأن السلوك والأدوار التى يقوم بها الرجال والنساء ليست نتاج العوامل البيولوجية أو الفطرية، بل إنها نتاج ممارسات معينة فى تربية الطفل تحددها الثقافة. وقد اعترض كثير من الباحثين على إيمان ميد المتطرف **بالنسبية الثقافية**. كما هاجم ديريك فريمان Derek Freeman (١٩٨٣) دقة البيانات الإثنوجرافية التى جمعتها فى بحوثها الميدانية فى ساموا. وأراد فريمان أن يستغل ضعف بيانات ميد الإثنوجرافية فى الدفاع عن أثر العوامل البيولوجية فى تشكيل السلوك والنظم الاجتماعية.

وترجع شهرة ميد فى الأساس إلى نجاحها الباهر فى نشر الأفكار الأنثروبولوجية على نطاق واسع، والدفاع عن ضرورة التغير والإصلاح فى مجتمع الولايات المتحدة فى ضوء النتائج والأفكار التى خلص إليها المنظور الأنثروبولوجي والمنهج المقارن فى دراسة الثقافات. ومن هنا نشطت ميد بصفة خاصة فى الدفاع عن الإصلاح التربوى، وإعادة التفكير فى الأفكار المتوارثة فى مجتمع الولايات المتحدة عن الأدوار وأنواع السلوك المرتبطة بالسن والنوع. أما أعمالها الرئيسية بغض النظر عن مؤلفاتها الإثنوجرافية المبكرة فتضم: "الذكر والأنثى" (عام ١٩٥٦)، "حياة جديدة لكبار السن" (عام ١٩٥٦)، "الثقافة والالتزام" (عام ١٩٧٠).

ميدان التنافس *Arena*

يشير هذا المصطلح، فى **نظرية الفعل** الخاصة بالأنساق السياسية، إلى المجال الذى يقع فيه الصراع أو التنافس من أجل القوة. وقد تكون هذه المجالات التنافسية محدودة النطاق (كالقرية والقبيلة ... إلخ)، أو واسعة النطاق (مثل الدولة). انظر: **المجال**.

الميكرو/ والماكرو Micro / Macro

بادئتان تسبقان عدداً من المصطلحات المختلفة، ليدل على مستوى "التحليل الصغير أو المحدود النطاق" بالنسبة للأولى، و"الكبير أو الوحدة الكبيرة" بالنسبة للثانية. وهكذا يعنى مصطلح Microeconomics التحليل الاقتصادى للوحدات الصغرى، أى دراسة الاقتصاد من منظور القرارات التى يتخذها الأفراد والشركات. على حين يعنى مصطلح Macroeconomics، التحليل الاقتصادى للوحدات الكبرى، أى دراسة سلوك النظام الاقتصادى ككل. وبالمثل نجد أن مصطلح تطور الوحدات الصغرىMicroevolution يشير إلى دراسة العمليات التطورية التى تحدث على نطاق صغير خلال فترة زمنية محددة، بينما يشير مصطلح تطور الوحدات الكبرى Macroevolution إلى الدراسة الواسعة والشاملة للنمو التطورى خلال فترة زمنية طويلة.

الميلاد Birth

يمتلك كل مجتمع ما يمكن أن يوصف بالتنظيم الاجتماعى **لأزمة الحياة** والتى تتشكل من خلال ولادة طفل جديد. ويشتمل هذا التنظيم على سلسلة من مظاهر السلوك المقبولة والتى تتعلق بالأم وأقاربها وأصهارها، كما يشتمل على بعض القواعد السلوكية المرتبطة بالميلاد نفسه وبالطفل الوليد. وتتخذ بعض هذه القواعد طابعاً طقوسياً، ويوجد بعضها للمحافظة على صحة الأم ووليدها، ويجمع بعضها الآخر بين كل هذه الوظائف. ففى المجتمعات التقليدية يمكن أن تحضر قريبات الأم (أمها على سبيل المثال) أو صهيراتها (أم الزوج على سبيل المثال) أو إحدى القابلات المتخصصات أو كل هؤلاء عملية الولادة. ويحدث فى بعض المجتمعات الأخرى أن يستبعد الأب من الميلاد، بينما يحضر عملية الولادة فى بعض المجتمعات الأخرى ويلعب دوراً نشطاً فى إجراءاتها. ومن الأمثلة المعروفة جيداً لمشاركة الذكور فى عملية الميلاد ممارسة **الكوفاد**، وهى ممارسة طقوسية تنطوى على انعزال الأب لفترة عندما تقوم زوجته بالولادة. فمن الشائع أن يلتزم الأب والأم اللذان يولد لهما طفل جديد ببعض مظاهر التحاشى لأنواع معينة من الطعام والأنشطة العضلية وتحاشى الاتصال ببعض المواد الخطرة التى يفترض أن لها تأثيراً سحرياً وذلك من أجل حماية الطفل من الخطر. وتكون معظم القواعد الطقوسية المصاحبة لميلاد الطفل فى الغالبية العظمى من المجتمعات التقليدية، تكون ذات طبيعة خاصة نسبياً، وتكون محصورة فى حماية الأم والطفل ضد التأثيرات الضارة والأمراض المختلفة. ومع ذلك ففى كثير من هذه المجتمعات تلعب صورة الميلاد دوراً مركزياً فى الطقوس الأخرى المتصلة بدورة حياة الفرد أو بالحياة الطقوسية / الدينية للجماعة ككل. وفى كثير من هذه الطقوس يتخلق ضرب ثان من الميلاد "الاجتماعى" المتفوق على الميلاد الفيزيقى. حقيقة أنه يستعير صورة الميلاد الطبيعى، ولكنه ينقل عملية السيطرة من الإناث إلى الذكور، الذين يؤكدون – بالتالى – وظيفتهم فى الاضطلاع بمهمة التنشئة الاجتماعية للأطفال الذين تنجبهم النساء (انظر: **كومبادرازجو، التناسق النوعى الطقوسى، التكريس**). وبهذه الطريقة فإن الميلاد الطبيعى فى حد ذاته لا يلقى

سوى اهتماماً شعبياً طفيفاً، كما أن العادة الاجتماعية التى بمقتضاها لا يمنح الطفل الصغير مكانة اجتماعية أو بشرية، بما فيها منحه اسماً، والتى تتسبب أحياناً فى معدلات وفيات الأطفال المرتفعة، هذه العادة ترتبط أيضاً بنفى دور الأم فى خلق أعضاء المجتمع: فالطفل لا يكتمل إلا إذا اكتسب هوية اجتماعية فى عملية ميلاد طقوسية جديدة.

أما فى الدول الصناعية الغنية فإن الميلاد يتم هذه الأيام على يد الطبيب المحترف، الأمر الذى يؤدى إلى منع الأسرة والمجتمع المحلى من المشاركة فيه، ومع وجود بعض الممارسات غير المفيدة طبياً أو التى ليس من ورائها أى عائد (على سبيل المثال فصل الأم والرضيع فى الأيام الأولى للولادة وعدم تشجيع الرضاعة الطبيعية) والتى تعمل على استبدال كل الجوانب الطبيعية فى الولادة كلما أمكن ذلك. وتشعر كثير من الأمهات والأسر بأن هذه الممارسات غير إنسانية، الأمر الذى أدى إلى تزايد المطالبة بالعودة إلى الولادة الطبيعية. ولقد استجابت السلطات الصحية فى كثير من البلدان برسم سياسات جديدة تعمل على التدخل الطبى فى أضيق الحدود فى الولادات السوية، مع الاحتفاظ بالأطفال مع أمهاتهم بعد الولادة فى نفس الغرفة، وتشجيع الرضاعة الطبيعية، والاستعانة بقابلات من المجتمع المحلى. ويعد هذا المجال واحداً من المجالات التى تستخدم فيها شواهد أنثروبولوجية (بعضها غير مؤكد كالقول بأن الولادة فى المجتمعات التقليدية أيسر من نظيرتها فى المجتمعات الحديثة)، لمساندة الدعوة إلى إحداث تغييرات فى السياسية الاجتماعية لتلك المجتمعات الحديثة(*).

مين، هنرى جيمس سمنر (١٨٢٢-١٨٨٨)
Maine, Henry James Sumner

يشتهر هذا القاضى الإنجليزى والمنظر الاجتماعى بمؤلفه "القانون القديم" (١٨٦١) الذى ركز فيه على تطور النظم القانونية باعتباره أساس التطور الاجتماعى. وقد ذهب مين – معتمداً على توافر الشواهد من مجتمعى اليونان وروما القديمين – إلى أن المجتمعات الأكثر بدائية كانت مجتمعات **أبوية** من حيث السلطة والانتساب. وتتعارض هذه النظرية مع وجهات نظر المفكرين التطوريين الآخرين الذين يضعون أولوية **للإباحية الجنسية البدائية** أو **نظام سلطة الأم**. وقد كان تصور "مين" التطورى الواسع منصباً إلى انتقال المجتمع من النمط القائم على القرابة أو الروابط الدموية إلى النمط القائم على الجوار أو الإقليمية، ومن المكانة إلى التعاقد، ومن القانون المدنى إلى القانون الجنائي. وعلى أية حال فإن "مين" لم يكن تطورياً أحادى الخط بصفة متشددة، حيث لم يصر على أن كل المجتمعات يجب بالضرورة أن تتبع نفس النمط التطورى بكل تفاصيله.

(*) انظر حول عادات الميلاد فى مصر، منى حامد الفرنوانى، بعض ملامح التغير الاجتماعى والثقافى فى الريف المصرى كما تعكسها عادات دورة الحياة: دراسة متعمقة لقرية مصرية. رسالة دكتوراه بإشراف علياء شكرى، كلية البنات، جامعة عين شمس، ١٩٨٩. (المحرر)

ن

النبالة *Nobility*

طبقة اجتماعية تتمتع بحقوق موروثة فى تملك الأرض وسائر الممتلكات الأخرى كألقاب التشريف التى تصاحبها بعض الامتيازات أو القوة السياسية. كذلك يطلق عليها مصطلح **الأرستقراطية**، بالرغم من أن المعنى الدقيق لهذا المصطلح يشير إلى نمط من أنماط الحكم وليس إلى الطبقة ذاتها. انظر: **النظام الإقطاعى.**

النحو التوليدى *Generative Grammer*

انظر: **اللغويات التحويلية.**

نزع القداسة *Desacralization*

عملية الانتقال من حالة القداسة (انظر: **المقدس**) إلى حالة أقل قداسة أو إلى الحالة **العلمانية** (غير المقدسة). **انظر: شعائر الانتقال.**

النزعة الأسرية المفرطة *Amoral Familism*

مصطلح صكة إدوارد بانفيلد E.A. Banfield عام (١٩٥٨) فى ثنايا دراسته للسلوك فى مجتمع **قروى** فى جنوب إيطاليا. وقد عرف "النزعة الأسرية المفرطة بأنها الإيمان بأن على كل فرد أن يعظم المزايا المادية العاجلة لأسرته النووية، متصوراً أن سائر الأفراد سيفعلون نفس الشىء." وقصد بانفيلد، من ذلك، أن يخرج بتعميم يفسر ويتنبأ بطائفة واسعة من السلوك (يشبه فرضية **كلاكهون** عن النزعة الفردية الأسرية بوصفها الأساس الذى تصدر عنه فلسفة شعب النافاهو وقيمهم). وطبقاً لنموذج بانفليد فإن الحياة الاجتماعية خارج نطاق الأسرة تفتقر إلى القيود الأخلاقية. وقد تعرض نموذج بانفيلد، شأنه شأن مفهوم **ثقافة الفقر والخير المحدود**، لقدر هائل من النقد على أساس أنه ينسب ظاهرة لنسق القيم أو الاتجاهات الخاصة بالفلاحين كان يجب عليه، بدلاً من ذلك، أن يفهمها فى ضوء الملامح البنائية لمجتمع الفلاحين وعلاقتها بالنظام السياسى - الاقتصادى المسيطر.

النسبية الثقافية *Cultural Relativism*

ارتبط اتجاه أو نظرية النسبية الثقافية بتلاميذ وأتباع **بواس** فى أمريكا الشمالية، كما يعرف أيضاً باسم **الحتمية الثقافية.** ومازالت النسبية الثقافية تمثل قوة مؤثرة فى الأنثروبولوجيا، على الرغم من تزايد الشك فى سلامة المفهوم فى النظريات الأنثروبولوجية الحديثة. وتتضمن أعمال بواس والعديد من تلاميذه نوعاً من الاحتجاج على النظرية التطورية التى كانت معروفة فى القرن التاسع عشر أو ما كان يعرف باسم "التاريخ الظنى"(*)، وميلاً إلى تأييد اتجاه

(*) هذه التسمية أطلقها بواس وإريكسون ومالينوفسكي وثورنفاليد ورادكليف براون على الرؤية الانتشارية للتاريخ، وأن النتائج التاريخية التى ينتهى إليها أصحاب مذهب الانتشار ليست تاريخا بالمعنى الحقيقى، فهو تاريخ تخمينى (أو ظنى) أو تأليفات غير يقينية. راجع إيكه هولتكرانس، قاموس مصطلحات الإثنولوجيا والفولكلور، ترجمة محمد الجوهرى وحسن الشامى، دار المعارف، الطبعة الثانية، القاهرة، ١٩٧٣، والهيئة العامة لقصور الثقافة، ٢٠٠٢، مواد متفرقة. (المحرر)

الخصوصية التاريخية الذى يؤكد على الحاجة إلى الدراسة الدقيقة والكلية للسمات المميزة لكل ثقافة، وذلك على سبيل الوقاية من الوقوع فى التعميمات التطورية غير الناضجة. وقد أدى نمو تقاليد الدراسة الحقلية فى الأنثروبولوجيا، والتى انتعشت بفضل إسهامات **مالينوفسكى** والمدرسة **البنائية الوظيفية** التى كانت تخطو آنذاك خطواتها الأولى فى الأنثروبولوجيا البريطانية، أدى ذلك إلى زيادة التأكيد على الطبيعة النظامية للثقافات والمجتمعات الأخرى، وحاجة الأنثروبولوجي – شأنه شأن الإثنوجرافى – إلى النفاذ إلى المنطق الداخلى والواقع الداخلى للنظرة إلى العالم والنظام الاجتماعى. وهكذا اضطلع الأنثروبولوجيون الأمريكيون والأوروبيون بمهمة الدفاع عن السكان الأصليين وعن الشعوب القروية ضد آراء أغلب أنثروبولوجيى القرن التاسع عشر التى اتسمت **بالتمركز حول السلالة والتعصب العنصرى**، وتصدوا لذلك تحت راية النسبية الثقافية. وذهبوا فى ذلك إلى أن لكل ثقافة أو مجتمع منطقه الخاص وتماسكه الداخلى اللذان يمكن فى ضوئهما تفسير عاداته ومعتقداته.

والملاحظ على أية حال أن الاتهامات الموجهة لمفهوم النسبية الثقافية قد زادت خلال السنوات الأخيرة، وذلك بسبب كل من أسسه الفلسفية وعواقبه النهائية بالنسبة لالتزام الأنثروبولوجيين تجاه المجتمعات التى يقومون بدراستها. ومن هذا مثلاً اتجاه **الأنثروبولوجيا المعرفية**، التى اتصفت فى المراحل الأولية لتطورها بالالتزام العام بفكرة النسبية الثقافية، واتجاهها وبشكل متزايد إلى البحث عن مبادئ عالمية للتصنيف. وفى مجال دراسة العلاقة بين اللغة والثقافة، فإن نظرية **النسبية اللغوية**. التى قدمها سابير وورف – والتى ترى أن المفاهيم اللغوية هى التى تحدد إدراكنا للواقع قد ارتبطت ارتباطاً وثيقاً – بفرضية النسبية الثقافية فى الأنثروبولوجيا. غير أن فكرة النسبية اللغوية قد لاقت رفضاً واسع النطاق كنتيجة للبحوث الحديثة فى **اللغويات البنيوية** والأنثروبولوجيا المعرفية. ومن المشكلات الرئيسية المتعلقة بمفهوم النسبية الثقافية أن الإيمان القطعى (الدوجماطيقى) بها يترك الباحث الأنثروبولوجي بدون أى أساس نظرى للتعميمات المقارنة التى يضعها عن المجتمعات أو الثقافات الإنسانية. وتذهب النسبية الثقافية إلى أنه يتعين علينا فهم المادة الإثنوجرافية على أساس مرجعية المبحوث أو الإخبارى أى Emic Models. ولكن إذ تقبلنا أن نماذج مرجعية الباحث Etic Models التى تتعدى حدود ثقافة معينة من أجل عقد مقارنات ووضع تعميمات سوف تصبح جزءاً ضرورياً من البحث، فإنه يتعين فى هذه الحالة استخدام فروض أو صيغ نظرية لا تعتمد على سياق أنثروبولوجي بعينه. ويرى بعض الأنثروبولوجيين أن مثل هذه التعميمات "العلمية" تعد أمراً مستحيلاً، وأن أقصى ما يطمح إليه الأنثروبولوجيون هو إجراء وصف وترجمة للثقافة المدروسة. ويعتقد آخرون، على أية حال، أنه يمكن اكتشاف القواعد العامة أو القوانين التى تحكم بناء النظم الاجتماعية أو

تطورها التاريخى. ويتفق العديد من الأنثروبولوجيين على اعتبار النسبية الثقافية موقفاً غير مقبول أخلاقياً، وإذا تابعنا منطقها إلى غايته، فسوف يعنى ذلك استحالة الوصول إلى أى شكل من أشكال الحكم الأخلاقى أو الموقف الأخلاقى على السلوك، بما فى ذلك الموقف الأخلاقى للباحث الأنثروبولوجى الذى يحلل وضع الشعوب المستقلة والتابعة.

ومن الملامح الأخرى المهمة للنسبية الثقافية اتجاهها إلى الافتراض سلفاً أن الثقافات أو المجتمعات عبارة عن أنظمة مغلقة مكتفية بذاتها، تخلق بداخلها واقعاً مستقلاً، لا يواجه واقع الوحدات الأخرى. والحقيقة أن هذه الآراء قد عرضت بإسهاب فى الدراسات التى أجريت فى إطار الأنثروبولوجيا الماركسية و**الأنثروبولوجيا النقدية**، ونظرية **التبعية**، وغيرها من الاتجاهات ذات التوجهات التاريخية حيث أوضحت باستفاضة أن النظم الاجتماعية والثقافية المحدودة المكتفية بذاتها والتى لا تتغير مع الزمن، لم يكن لها وجود على الإطلاق. فالعالم الإثنوجرافى يتكون من مجتمعات وثقافات فى حالة اتصال وتغير مستمر، ولم تتحقق فيها النماذج النظرية بشكل كامل أو متماسك، وإنما كانت مؤقتة وعابرة. وطالما أننا وافقنا على أن البشر والجماعات البشرية أطراف فى عملية مواجهة دائمة بين النماذج النظرية والقيم والواقع وأن النظم الثقافية نفسها تخضع للتحول الدائم، فإن قضية النسبية الثقافية نفسها لا يصبح لها أى وجود.

النسبية اللغوية

Linguistic Relativism

فرض علمى يرتبط بكل من **سابير وورف** اللذان ذهبا إلى أن كل لغة تعبر عن – وتشكل – نظاماً فكرياً متميزاً ومستقلاً. وقد أثرت وجهة النظر هذه على **النسبية الثقافية** فى الولايات المتحدة الأمريكية، ولكنها تعرضت فى الآونة الأخيرة للنقد من جانب **الأنثروبولوجيا المعرفية**.

النسج الأسطورى *Bricolage*

مماثلة استخدمها **ليفى شتراوس** فى مناقشته للفكر الأسطورى (١٩٦٩). فالناسج الأسطورى Bricoleur يشبه الحرفى الذى يصنع كل شئ بنفسه أو الرجل الذى يتقن كافة الصنائع، ويستخدم أى أدوات وخامات متاحة لإقامة مشروعه. لقد ذهب ليفى شتراوس إلى أن الفكر الأسطورى يستخدم – بنفس الطريقة – عناصر أو علامات تقف فى منتصف الطريق بين الادراكات والمفهومات. ويعتمد هذا التفكير على عملية متصلة لإعادة البناء من نفس الخامات المتاحة. بحيث تستدعى "الغايات" دائماً لتلعب دور "الوسائل": وهنا يتحول المدلول إلى دال والعكس بالعكس. وبهذه الطريقة يستخدم الفكر الأسطورى الأحداث (أو الوقائع الغريبة والغايات المستخلصة منها) لخلق أبنية جديدة. أما النشاط العلمى فيستخدم أبنية محددة لخلق الأحداث.

نسق اجتماعى *Social System*

استخدم هذا المصطلح بشكل عام ليصف الطبيعة النظامية والمستمرة – ذاتياً –

للعلاقات الاجتماعية. وهكذا يمكن فهم النسق الاجتماعى باعتباره مجموعة من العلاقات المنظمة القائمة سواء داخل المجتمعات المحلية أو الجماعات البشرية أو بين بعضها البعض والتى تميل إلى الحفاظ على استمرارها عبر الزمن. ومع ذلك فإن فكرة النسق الاجتماعى ليست فكرة استاتيكية (كما هو الحال بالنسبة لفكرة **البناء الاجتماعى**)، بل إنها تنطوى على إمكانية تكيف وتجدد الأنساق الاجتماعية عبر الزمن كاستجابة للتغيرات والتناقضات الداخلية أو الخارجية. وبالتالى فإن محاولة تعيين حدود للنسق الاجتماعى عن طريق تعريف حدود الوحدة الاجتماعية قد يطرح بعض المشكلات، حيث إن التفاعلات والتأثيرات غالباً ما تتقاطع مع أى تقسيم تحكمى نضعه.

نسق اجتماعى ثقافى

Sociocultural System

مصطلح تم تبنيه كبديل عن مصطلح "النسق الاجتماعى" أو "النسق الثقافى" من جانب أولئك الأنثروبولوجيين الذين أرادوا تجنب **الحتمية** السوسيولوجية أو **الثقافية**. وينطوى استخدام هذا المفهوم على عدم إمكانية فصل أو إعطاء أسبقية لأى من الجانبين الاجتماعى والثقافى للتنظيم البشرى.

انظر مواد: **ثقافة**، **مجتمع**.

النسق البيئى

Ecosystem

انظر: **الإيكولوجيا الثقافية**.

نسق سلالى متعدد

Multi-ethnic System

انظر: **الإثنية**، **السلالية**.

نسق القرابة الدرافيدى

Dravidian Kinship System

هو نمط لتصنيف القرابة يرتبط بتحالفات الزواج المتماثلة. وتوجد نظم الزواج الدرافيدى فى أماكن كثيرة من العالم بما فيها أمريكا الشمالية والجنوبية وجنوب الباسفيك وإن كان الاسم مشتقاً من النمط الموجود فى جنوب الهند وسريلانكا. وفى النظم الدرافيدى لتصنيف الأقارب، يصنف الأقارب القريبون تماماً مثل الأقارب البعيدين على أساس كونهم أقارب متقاطعين، وأقارب متوازيين. ويرتبط نظام تصنيف القرابة عادة بضرورة أن يتزوج الرجل من امرأة من فئة **أبناء العمومة أو الخؤولة المتقاطعة**. ويرتبط هذا النظام القرابى فى أغلب الأحوال **بالتكافؤ** فى المصاهرة بين الأقارب من أصل واحد، ويتم ذلك عندما يتزوج أبناء العمومة أو الخؤولة المتقاطعة من بعضهم البعض. فزوجة الرجل غالباً ما تصنف على أنها من "بنات العمومة أو الخؤولة المتقاطعة"، والحمو يصنف على أنه "شقيق الأم"، والحماة على أنها "شقيقة الأب". وبسبب هذه الارتباطات (العلاقات) فى الدرافيدية كمصطلح تفسر كانعكاس لنظم من المصاهرة المتماثلة. ففى هذه النظم ذات البناء المزدوج هناك قاعدة أو سلوك تبادل الزوجات بين هاتين الفئتين. وقد تكون هاتان الفئتان عبارة عن وحدتين عشائريتين أو **نصفين** Moieties، أو تعدا نوعين من القرابة هما القرابة والمصاهرة.

وباستلهام أفكار **ليفى شتراوس** كتب الأنثروبولوجيان ديمون L.Dumont (١٩٥٣)

ونيدام R.Needham (١٩٦٦-٧) أول من طرحا تفسيراً لتصنيف القرابة الدرافيدية كمصطلح يعبر عن مفهوم ثنائي القطاع. وطبقاً لهذا المدخل، والذى يطلق عليه عادة **نظرية التحالف**: يتضمن علم المصطلحات نظرية عن الزواج تربط فئتين من الناس - الأقارب والأصهار - من خلال الأجيال، وزواج أبناء العمومة والخؤولة المتقاطعة هو الوسيلة التى يستمر بها هذا التحالف.

إن العلاقة القوية بين مصطلحات القرابة الدرافيدية، وبين قواعد الزواج والنسب موضع شك. فمصطلحات القرابة الدرافيدية تظهر مرتبطة بقواعد أو ممارسات قرابية متباينة، ويمكن أن يوجد مع نظام الوحدات والعشائر والبدنات وجماعات النسب التى تأخذ بنظام الزواج من الخارج، كما يمكن أن يوجد بدونها. وقد يوجد مع نظام الزواج المتقاطع بين أبناء العمومة والخؤولة ويمكن أن يوجد بدونها، بل يمكن أن يوجد فى ظل نظام تحالفات الزواج غير المتماثلة. ولا يستطيع نظام تحالفات الزواج المتماثلة بمفرده أن يفسر مصطلحات القرابة الدرافيدية، لأنه ليس من الضرورى أن يوجد مرتبطاً بهذه المصطلحات.

ويلاحظ أن قلة فقط من المصطلحات الدرافيدية تشبه النمط المثالى. حيث إنها يمكن أن توجد مع نظم مختلفة لتصنيف العلاقات القرابية، كما يمكن أن تتضمن فى داخلها سمات غير درافيدية. ويختلف ذلك عن التحليلات المبكرة لمصطلحات القرابة الدرافيدية التى قدمتها بوصفها نسقاً بسيطاً نسبياً، ولكن كما أشار شيفلر H.W.Scheffler (١٩٧٣) فإن معنى المصطلحات المستخدمة فى مثل هذا النسق لم توضع فى الاعتبار بدرجة كافية. أما نظريات التحالف فقد مالت إلى تفسير المصطلحات فى ضوء "الأنا" المذكرة، وأهملت أن يكون "للأنا" المؤنثة مفهوماً ذا معنى مختلف. وفى ضوء هذه المشكلات فمن غير المحتمل أن يستطيع أى نظام اجتماعى معين أو نمط واحد من أنماط السلوك تفسير ظهور هذا النمط الدرافيدى لتصنيف القرابة.

نسيان سلسلة النسب، فقدان الذاكرة المتصلة بالنسب

Genealogical Amnesia

فى المجتمعات التى تكون فيها **سلسلة النسب** شيئاً مهماً، نجد بعض العلاقات داخل السلسلة؛ أو بعض الأسلاف الذين يسقطون من سلسلة النسب، أو "يُنسون". ويفترض عادة أن إسقاط بعض الأشخاص من سلسلة الأسلاف تسير عموماً وفقاً لنمط منتظم: فالأسلاف الذين لم يُعقبوا، أو الذين لا يمثلون معالم مهمة فى سلسلة النسب من وجهة نظر البناء القرابى والاجتماعى القائم هم أقرب الأشخاص إلى الإسقاط من سلسلة النسب. ولو أن ذلك ليس هو القاعدة دائماً. ويتعين فى كل حالة أن نبحث عن الشواهد الإمبيريقية لهذه الممارسة.

انظر: **انحدار قرابى**، **نظرية البدنة**.

نص *Text*

أى عينة من كلام، أو كتابة، أو سلوك

اتصالى نتخذه موضوعاً للدراسة أو التحليل، وقد اقترح بعض علماء الأنثروبولوجيا، مثل جيرتز (١٩٧١)، دراسة الأنساق الثقافية من واقع "النصوص"، أو "الوثائق المحفوظة". انظر مادة: **الرمزية.**

النصف (الشطر) *Moeity*

انظر: **اتحاد العشائر الأسترالية.**

نظام، مؤسسة *Institution*

مصطلح يستخدم بشكل واسع داخل العلوم الاجتماعية، على الرغم من الغموض المرتبط بمجال هذا المصطلح وحدوده. فعندما نستخدم مصطلح النظام الاجتماعى فإننا نعنى، كما أوضح ليدز (١٩٧٦)، أشكالاً من الفعل أو السلوك المقنن التى تربط بين مجموعة معقدة ومتداخلة من **المعايير والأدوار**، وتخص مجموعة كبيرة نسبياً من الأشخاص الذين يعيشون داخل مجتمع أو منطقة معينة. ويرتبط مفهوم النظام الاجتماعى لدى النظرية **الوظيفية** بمفهوم **الحاجات** الإنسانية، أو بالمتطلبات الوظيفية للنظم الاجتماعية. وقد أحصى مالينوفسكى (١٩٤٤) سبعة نظم اجتماعية أساسية تعد استجابة للحاجات البيولوجية أو السيكوبيولوجية. وحاولت بعض النظريات الوظيفية الأخرى أن تربط بنفس الطريقة بين النظم الاجتماعية وبين الوظائف الأساسية الضرورية اللازمة للحفاظ على بقاء واستمرار النظام الاجتماعى الثقافى. يستخدم هذا المصطلح بشكل أوسع للدلالة على أشكال السلوك المقننة أو المنمطة، بدون أن يعنى ذلك استخداماً للنظرية الوظيفية.

نظام اجتماعى *Social Institution*

انظر: **المادة السابقة.**

نظام إقطاعى *Feudalism*

يشير هذا المصطلح فى معناه الأساسى إلى نسق من العلاقات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية كان سائداً فى أوروبا فى العصور الوسطى، وإن كان بعض الباحثين قد وسعوه بحيث أصبح يطلق على سياقات تاريخية وجغرافية أخرى مثل اليابان، وشرق أوروبا، وأمريكا اللاتينية بعد الفتح الأسبانى. وقد انصب جانب كبير من الجدل الذى دار حول مفهوم النظام الإقطاعى على قضية هل الأفضل النظر إليه كنمط من **أنماط الإنتاج**، أو كنظام سياسى، أو نظم قانونى. وقد أدى الاهتمام بإبراز الجوانب القانونية والمعيارية للنظام الإقطاعى إلى دراسة مجموعات الحقوق والواجبات المميزة لهذا النظام والمرتبطة بالخدمة والخضوع (التبعية)، والولاء التى كانت قائمة بين الفئات الاجتماعية المختلفة المكونة له مثل: الملوك، والسادة، والمقطَعين(*) والعبيد (الأقنان أو أرقاء الأرض)، (انظر مادة: **طبقة إقطاعية**). فنجد فى النظام الإقطاعى الأوروبى أن إقطاع شخص مساحة من الأرض كمكافأة على خدماته العسكرية وولائه السياسى (هذه المساحة من الأرض تسمى "إقطاعية" Fief) كان بمثابة الأساس

(*) المقطَع شخص يقطعه السيد الإقطاعى أرضاً لقاء تعهده بتقديم المساعدة العسكرية أو المساندة السياسية له. (المحرر)

لشبكة من العلاقات بين السادة **الإقطاعيين** والمقطعين (الذين مُنحوا الإقطاعيات) بالغة التعقيد، إلى حد أن مقطعى السادة الكبار كانوا يتحولون إلى شغل مكانة السادة أنفسهم بالنسبة للمقطعين الأصغر حجماً. وقد اتجه **فيبر** إلى التأكيد على الجانب السياسى للنظام الإقطاعى، مما دفعه للقول باحتمال أن يكون هذا النظام قد أدى إلى نوع من الاستقلال على المستوى المحلى، كما ذهب إلى أن السمة الأساسية للنظام الإقطاعى كانت لامركزية القوة والسلطة. وقد أجرى مقابلة بين النظام الإقطاعى والنظام الملكى الوراثى Patrimonialism الذى عرفه بأنه قائم على سيطرة طبقة حاكمة مركزية أو طبقة **أرستقراطية**. أما المؤرخ مارك بلوخ (١٩٤٩) فقد ذهب إلى أن المركزية أو اللامركزية ليست هى بيت القصيد فى تعريف النظام الإقطاعى، لأننا نجد فى المجتمعات الإقطاعية التى تتشابه أساساً فى نفس الخصائص، نجد أن الملكيات، ضعيفها وقويها، التى تتمتع بقوة مركزية إلى حد ما، تتنافس للظفر بتلك القوة فى مقابل درجة من الاستقلال المحلى. أما العلماء الذين اهتموا بإبراز النظام الإقطاعى كنمط من أنماط الإنتاج فلم يولوا اهتماماً كبيراً للعلاقات الداخلية للطبقة الحاكمة ولتوزيع القوة بين الملوك والسادة الإقطاعيين، وركزوا اهتمامهم بدلاً من ذلك على **الإقطاع** كنسق من العلاقات **الطبقية** يعتمد على استخلاص فائض القيمة من **الفلاحين** المنتجين بواسطة الطبقة المالكة عموماً. ومن هنا كانت السمة الجوهرية للنظام الإقطاعى فى رأى هؤلاء المفكرين هى اعتماد القوة السياسية على ملكية الأرض، الأمر الذى يمكن السيد من الاستئثار بالفائض من المنتج. ومن هذه الزاوية أصبح الجانب القانونى المعيارى للنظام الإقطاعى أمراً ثانوياً، أو اعتبر بمثابة تطور إيديولوجى يستهدف تبرير نظام العلاقات الطبقية القائم.

أما الجدل الذى دار فى إطار الأنثروبولوجيا حول مفهوم النظام الإقطاعى فقد انصب على: هل يمثل هذا النظام سمة مميزة تاريخياً لأوروبا أثناء حقبة معينة من تاريخها، أم أنه يمكن استخدامه كمفهوم تحليلى أكثر عمومية. وقد أوضح والرشتاين أن: "هناك فرقاً أساسياً بين النظام الإقطاعى فى أوروبا العصور الوسطى، والنظم "الإقطاعية" التى ظهرت إبان القرن السادس عشر فى شرق أوروبا وفى أمريكا اللاتينية". وهو يطلق على تلك "النظم الإقطاعية" اسم: "العمل القسرى فى إنتاج المحاصيل النقدية"، وهو شكل من أشكال السيطرة على العمل فى الاقتصاديات الرأسمالية، لا الإقطاعية. ففى الإقطاع الأوروبى لم تكن هناك سلطة مركزية قوية كما هو الحال فى نظم **الاستبداد الشرقى** (انظر: **نمط الإنتاج الآسيوى**). نظراً لأن أصحاب القوة المحليين كانوا يتحكمون فى العناصر الاستراتيجية فى الإنتاج، وكانوا قادرين على اعتراض الجزية المرسلة إلى المركز، وقادرين أيضاً على إقامة تحالفات إقليمية محلية، سواء ضد السلطة المركزية أو ضد بعضهم البعض. وقد ذهب إريك وولف E.Wolf إلى أنه لا يصح تصوير النظام الآسيوى أو النظام

الإقطاعى كأنماط متجسدة، وإنما الأصح تناولهما كنماذج "لنمط الإنتاج القائم على تحصيل الجزية"، كل ما فى الأمر أن النظام الأسيوى أكثر مركزية والنظام **الإقطاعى** يسمح بوجود قوى على المستوى المحلى والإقليمى. لهذا تعد السمة الجوهرية المشتركة بين هذين النمطين هى استخلاص الجزية من المنتجين بالوسائل السياسية والعسكرية.

نظام البوتلاتش *Potlatch*

شكل من أشكال **التبادل** الطقوسى للهدايا كان معمولاً به فى منطقة الساحل الشمالى الغربى لكندا، وكان يرتبط بتوزيع واستعراض **الرتب والألقاب** بين السكان الأصليين لتلك المنطقة. وفى ذلك النظام يقيم الأفراد ولائم، بالاستعانة بأقاربهم، بمناسبة بعض أحداث دورة الحياة. وفى تلك الولائم يسمون أنفسهم بأسماء بعض الأسر أو الكيانات المختلفة. وفى مقابل الاعتراف بمكانتهم يقدمون الطعام وبعض الممتلكات. والمعروف أن أسماء تلك الكيانات كانت تتحكم فى الملكية والموارد، وكانت هى نفسها "ملكاً" للزعماء. ويدلنا تحليل الوظائف السياسية لنظام البوتلاتش أن له جانبين رئيسيين هما: الاستخدام التنافسى لنظام البوتلاتش بواسطة الأشخاص الذين يتطلعون إلى الزعامة والحراك إلى أعلى داخل النظام القائم، والجانب الآخر هو الاستخدام الاستبدادى للنظام بواسطة زعماء الجماعات المحلية المختلفة الذين يتفقون على استقلال البوتلاتش لدعم وتأكيد سيطرتهم الجمعية. ويلاحظ أن المظاهر المتطرفة لنظام البوتلاتش، مثل حرق كميات كبيرة من الأطعمة أو التخلص منها، إنما كانت نتيجة من نتائج التغيرات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التى أحدثها الحكم الاستعمارى فى تلك المناطق. وقد أوضح كودر Codere (١٩٥٠) أن هذا الشكل من البوتلاتش كان بديلاً عن الحروب فى ظل الحكم الاستعمارى، وإن كان بعض الباحثين قد اعترضوا على هذا التفسير.

وذهب بعض علماء الأنثروبولوجيا البيئية، مثل فايدا P.Vayda (١٩٦٩)، إلى أن نظام البوتلاتش يعمل على إعادة توزيع الموارد (الثروة والطعام) فى بيئة غير آمنة. بينما ذهب آدامز (١٩٨١) من ناحية أخرى، إلى أن البوتلاتش يستهدف إعادة توزيع السكان بما يلائم الموارد (وليس إعادة توزيع الموارد بما يلائم السكان). حيث أن السكان يتجولون فى نظام البوتلاتش لملء المواضع الشاغرة، أو الانتقال من اتحاد إلى اتحاد آخر.

نظام ثانوى *Secondary Institution*

انظر: **نظام أولى ونظام ثانوى**.

نظام الجاجمانى (تقسيم العمل داخل قرى الهنود الحمر) *Jajmani*

أصبح من المألوف الإشارة إلى **تقسيم العمل** الذى يوجد داخل القرى الهندية باسم نظام الجاجمانى. حيث يتم تبادل السلع والخدمات بين **الطوائف** (الطبقات المغلقة) المالكة للأرض وأصحاب الحرف بشكل يختلف عن منطق اقتصاديات **السوق** الحديثة. وترتبط كل طائفة من الطوائف

بمجموعة تناسبها من المهن. وتعد الزراعة هى المهنة الأكثر شيوعاً، ويمكن أن تشتغل بها – بدرجات متفاوتة من التفرغ – طوائف متخصصة فى أعمال غير العمل الزراعى، مثل الكهنة، وصناع الأوانى الفخارية، والحدادين. وتدلنا الأوصاف التقليدية المتوفرة عن هذا النظام أنه وفى الأحوال العادية تحصل الأسر المالكة للأرض (التى تسمى الجاجمان) على الخدمات التى تعتبرها هذه الأسرة خدمات وضيعة، عن طريق الطوائف الأدنى، كما تحصل على الخدمات الطقوسية الخالصة عن طريق الكاهن البراهمان. وتدفع الطوائف المالكة للأرض تكلفة هذه الخدمات عيناً، فى شكل غلال (محاصيل) أو فى شكل منتجات أخرى. وتتم عملية إعادة التوزيع غالباً فى الجرن (مكان درس المحاصيل) وتحدد المشاركة مقدار النصيب من المحصول. ويلاحظ هنا أن تلك العلاقات كانت تتسم بأنها متوارثة، وشخصية، ونلمس فيها أثراً لنظام **الولاية**.

وكانت طبيعة هذا النظام محل جدل مكثف خلال خمسينيات وستينيات القرن العشرين. حيث ذهب ويزر W.H.Wiser (١٩٥٨)، الذى يعد أول من قدم وصفاً تفصيلياً لهذا النظام، إلى أن هذه العلاقات تشكل نظاماً متكاملاً يتأسس على المساواة. لكن بيدلمان T.O.Beidelman (١٩٥٩) رفض هذا الرأى، وذهب إلى أن هذا النظام نظام استغلالى. كما أوضح ديمون (١٩٧٠) أن لفظ جاجمان مشتق من اللغة السنسكريتية ويعنى "الشخص الذى قدم التضحية"، واستخدم هذا الاشتقاق ليبرهن به على تصوره الذى يرى أن نظام الجاجمان يعد مظهراً من مظاهر التراتب الطبقى.

وعلى الرغم من أن هذا النظام ارتبط بمنطقة شمال الهند، على وجه الخصوص، إلا أنه أصبح النموذج الذى يصدق على كافة القرى الهندية، ومن هنا تجاهل معظم الأنثروبولوجيين وجود تنويعات أخرى. مع أن نظام بالوتا Baluta يعد أحد تلك التنويعات. وقد ورد وصف هذا النظام فى المصادر القديمة، وقدم أورنستين H.Ornstein (١٩٦٦) وصفاً لبعض تنويعاته الموجودة فى غرب الهند الحديثة. حيث تقوم الطوائف الخادمة والموظفون الذين يرثون وظائفهم كالرئيس، والمحاسب، والحارس بخدمة القرية ككل. وقدم كومار Kumar وصفاً للارتباط المباشر بين الأسر المالكة للأرض ورعاياها (الأتباع) الذين يعملون فى الأرض، وغالباً ما تتم مكافأتهم عيناً، وذلك فى منطقة جنوبى الهند. ودرس نفس العلاقة بريمان Breman (١٩٧٤) فى منطقة جوجرات Gujerat، ويحتمل أن توجد تنويعات أخرى. وأخيراً فإن علاقات الجاجمانى توجد فى المدن الهندية أيضاً.

كما ثار الشك أيضاً فى الطبيعة المتكاملة لنظام الجاجمانى حيث ميز "بوكوك" O.Pocock (١٩٧٢) بين علاقات الجاجمانى، ويقصد بها تلك العلاقات بين السادة والمتخصصين الدينيين فعلاً، مثل الكهنة والمغسلين، وبين العلاقات القائمة بين السادة والحرفيين والعمال الزراعيين غير المهرة. وذهب إلى أن هؤلاء الحرفيين

والعمال الزراعيين يعتبرون جاجمانى بالامتداد فقط. وقد سجل الإثنوجرافيون هذه الاختلافات فى طريقة المكافأة (سواء فى شكل عطايا أو مدفوعات) وفى طبيعة العلاقات الاقتصادية داخل الطائفة (سواء كانت علاقات طويلة أو قصيرة الأمد، علاقات شخصية أو فيها تحفظ وتباعد).

ويرى بعض الكتاب مثل إيبستين T.S.Epstein (١٩٦٧) أن التنوع فى نظام الجاجمانى التقليدى يعد نتيجة لتأثير القيم الغربية على نظام الطائفة. ويفترض هذا التوجه ضمناً أن الباحثين اعتادوا النظر إلى نظم الطائفة باعتبارها ثابتة لا تتغير. وقد تدعمت هذه النظرة بسبب إهمال علماء الأنثروبولوجيا الاجتماعية النسبى لدراسة العمليات السياسية والاقتصادية فى الهند فى مرحلة ما قبل الغزو البريطانى.

ففى الهند فى مرحلة ما قبل الاستعمار البريطانى كانت الأنصبة الخاصة بتوزيع المحصول تشمل النصيب الذى كان يذهب للحاكم فى شكل ريع. وكان جمع هذا الريع أمراً مرهقاً، ولذلك تم فى العهد المغولى(*) تحويل نظام الريع، إلى الشكل النقدى. ويفترض هذا النظام، مسبقاً، وجود نظام نقدى وأسواق تتيح للمزارعين بيع ما ينتجونه. كما يفترض النظام مسبقاً إمكانية التحول فى وسائل الإنتاج، مثل الأرض، والعمل، وحقوق جمع الريع فى شكل نقدى. وعلى الرغم من التطور اللامتساوق لهذه العوامل، فإن وجودها فى الهند أمر ليس موضوع خلاف. وبغض النظر عن التعارض الحاد بينها وبين نظم السوق، فإن العلاقات الاقتصادية داخل قرى الهند تكمنت داخل وحدات سياسية أكبر عن طريق مثل هذه النظم.

وعلى خلاف ما يعتقد عموماً، من أن نظام الجاجمانى ليس ظاهرة تمتد إلى كل الهند، أو أنه نظام يدل على مجموعة منظمة من العلاقات يمكن عزلها عن العلاقات الأخرى، فإن هذا المفهوم يعوق تطور إطار مقارن أكثر مما ييسره. والأمر ألا يكون الوقت قد تأخر على إلغائه.

نظام الرى Irrigation

الاستخدام الاصطناعى للماء بهدف استغلال الأرض وبغيره لا تصلح الأرض للزراعة. وتستلزم أنظمة الرى تسوية الأرض، وحفر القنوات والترع التى تستلزم درجات مختلفة من التعقد التكنولوجى. وقد أولت نظرية **الاستبداد الشرقى** أو الآسيوى أهمية خاصة للتأثيرات السياسية المرتبطة بالتحكم المركزى فى أنظمة الرى وتوفير المياه.

نظام سلطة الأب Patriarchy

يشير هذا المصطلح - بالمعنى الأصلى والأكثر تحديداً - إلى نمط من النسق الاجتماعى، يسوده مبدأ "حق الأب". أو انفراد الذكور الكبار فى الأسرة بالتحكم واحتكار السلطة العائلية والسياسية العامة. وقد انشغلت النظرية الأنثروبولوجية للقرابة والتطور الاجتماعى فى القرن التاسع عشر بالجدل الدائر بين العلماء الذين كانوا يذهبون

(*) Mughal ويقصد به عصر الحكم الإسلامى للهند فى الفترة من القرن السادس عشر حتى القرن التاسع عشر. (المحرر)

إلى اعتبار **نظام سلطة الأم** الشكل الأصلى للمجتمع، الذى أعقبه نظام سلطة الأب (مثل: **باخوفين** (١٨٦٧)، **ومورجان** (١٨٧٧))، وفريق آخر من العلماء مثل: **مين** (١٨٦١)، **ووسترمارك** (١٨٦١) وكان يرى العكس وهو أن نظام سلطة الأب هو الشكل الأصلى للمجتمع. أما خارج نطاق علم الأنثروبولوجيا فقد كان **إنجلز** (١٨٨٤) **وفرويد** (١٩١٣) أبرز المدافعين عن نظام سلطة الأم ونظام سلطة الأب على التوالى. فقد ذهب فرويد إلى أن المجتمع الإنسانى بدأ بنظام الجماعة الأبوية، حيث تنعقد السيطرة لأكبر الذكور أو للأب، وكان رأيه أن النظام الأبوى قد سقط وانحدر عن طريق الجريمة الأساسية وهى قتل الأب التى ارتكبها الأبناء من أجل الاتصال الجنسى بالأم.(انظر: **قتل الأم أو الأب، والزنا بالمحارم**).

ومع ذلك فليس هناك تعريف عام مقبول أو نهائى لنظام سلطة الأب، بل إن هناك قدراً من الخلط بين الجوانب العائلية المنزلية الخاصة، والجوانب العامة أو السياسية لسيطرة الذكور، التى يتعين وجودها لكى يوصف نمط معين من المجتمعات بأنه "مجتمع أبوى". وهكذا يمكن النظر إلى "حق الأب" على أنه سلطة مطلقة للذكور فى المجال العائلى، يمكن أن تمتد فى بعض الحالات المتطرفة لتشمل ممارسة قوة منح النساء والأطفال فى نطاق الوحدة العائلية الحق فى الحياة أو الموت، أو الشكل الأكثر شيوعاً وهو الانفراد بسلطة التصرف فى ممتلكاتهم، وحق اتخاذ القرارات نيابة عن الجماعة العائلية كلها .. إلخ. وكذلك يمكن النظر إلى نظام سلطة الأب من منظور احتكار الذكور للخطاب الاجتماعى العام، والقرارات الاقتصادية والسياسية وغيرها من المجالات. أما المجتمعات ذات السلطة الأبوية بالمعنى الأول، فهى عادة تشترك فى نظام السلطة بالمعنى الثانى، خاصة وأن انفراد الذكور بالسلطة المطلقة فى المجال العائلى، يعنى ضمناً تصنيف الإناث على أنهن قاصرات أو أنهن شخصيات غير مؤهلات فى المجال العام أيضاً. إلا أن المجتمعات ذات النظام الأبوى، بالمعنى الثانى، قد لا تكون كذلك بالمعنى الأول، فقد تتمتع النساء بقدر من السلطة داخل النطاق المنزلى، والاستقلال الذاتى فى إطار المجتمعات التى لا ينفرد فيها الرجال بالسيطرة على النظم السياسية. وعلى أية حال فمن الضرورى أن ندرك أن نظام سلطة الأب ليس مفهوماً موحداً، أو أنه حزمة من الملامح التى تتواجد فى وقت واحد دائماً. والأحرى أن نميز بين العناصر أو التعبيرات المختلفة لنظام سلطة الأب، والتى قد تتواجد وتتعايش مع التعبيرات الدالة على نظام سلطة الأم، و/ أو مع نظام التكامل بين الجنسين أو المساواة. وإذا أردنا – من ناحية أخرى – ألا نتوسع فى فهم هذا النظام على نحو ما تفعل بعض الحركات النسوية المعاصرة، فإنه يتعين علينا أن نقصره على المجتمعات التى تتضح فيها سيطرة الذكور بشكل متطرف ومؤسسى، كتلك المجتمعات التى تخضع فيها الحقوق القانونية للمرأة والأطفال بشكل كامل، لسلطة الذكور. وقد صار مصطلح نظام سلطة الأب – لدى كثيرات من أصحاب الأنثروبولوجيا

النسوية– مرادفاً لسيطرة الذكور عموماً، وبالتالى فهو لا يشير إلى نمط اجتماعى خاص، وإنما يشير إلى ميل عام يعبر عن نفسه بأشكال متباينة من سياق اجتماعى وتاريخى لآخر.

وقد أوضح إنجلر – تأثراً بمورجان – أن ظهور **الملكية** الخاصة فى أثناء التطور الاجتماعى، قد عمل على اندحار نظم سلطة الأم وهزيمتها على أيدى النظم الأبوية. ومازال الجدل مستمراً فى نطاق علم الأنثروبولوجيا المعاصرة، وفى النظرية النسوية حول العلاقة بين الأنساق الاقتصادية، والعلاقة بين الرجل والمرأة، والطبقة الاجتماعية. وهناك بعض الباحثات النسويات اللائى شايعن النظرية الماركسية فى النظر إلى نظام سلطة الأب وتفسيره باعتباره عنصراً مكملاً ونتاجاً لنمط الإنتاج **الرأسمالى**، الذى يعتمد على نظام **تقسيم العمل على أساس الجنس**، والذى يسند المهام المنزلية وتربية الأطفال إلى قوة العمل النسائية غير مدفوعة الأجر. كما أن تصنيف عمل المرأة على أنه "ليس عملاً" (بمعنى أن الدور المقدس والطبيعى الذى ينبغى على المرأة أن تكرس حياتها من أجله، وتضحى بنفسها فى سبيل الوفاء بالمثل الثقافية حول الحياة الزوجية والأمومة)، هذا التصنيف يتجاهل الإسهام الاقتصادى الحقيقى للنساء، والذى يدعم النظام الرأسمالى بالفعل، من خلال تزويده بخدمات إعادة إنتاجه الضرورية مجاناً. أضف إلى ذلك أن النساء يشكلن قوة عمل احتياطية يمكن استخدامها فى ظل ظروف أسوأ من تلك التى يعمل فيها الرجال. انظر: **الأنثروبولوجيا النسوية، النوع، المرأة والأنثروبولوجيا.**

نظام سلطة الأم *Matriarchy*

اكتسب هذا المصطلح أهمية كبيرة فى الأنثروبولوجيا بفضل نظريات سلطة الأم التى طورها **باخوفن** (عام ١٨٦٧). والذى أكد أن نظام سلطة الأم يمثل أقدم أشكال المجتمع الإنسانى وأنه سبق نظام **سلطة لأب**. ومن المفكرين النظريين الذين تبنوا فكرة باخوفن: **مورجان، وماكلينان، وإنجلز**. وقد ربط هؤلاء الكتاب بين نظام سلطة الأم من ناحية وبين **نظام الانتساب إلى الأم ونظم الزواج والسكنى مع أهل الزوجة**، وبعض العناصر الدينية مثل عبادة الآلهة الإناث. ويرى هؤلاء الكتاب أنه فى تلك المجتمعات المبكرة كانت النساء هن اللائى يحزن مواقع القوة أو السيادة. وقد حاول مورجان ومن بعده إنجلز الربط بين نمو سلطة الأب وبين نشأة **الملكية** الخاصة فى المجتمع. كما ذهب غيرهم من المفكرين التطوريين – خاصة **مين** – إلى أن نظام الأب كان هو الشكل الأول للمجتمع البشرى.

وقد اكتسب مفهوم نظام سلطة الأم سمعة سيئة فى أنثروبولوجيا القرن العشرين نتيجة الابتعاد بوجه عام عن الأفكار الظنية التطورية والاتجاه نحو النظريات الوظيفية للمجتمع البشرى داخل كل من الأنثروبولوجيا الثقافية فى الولايات المتحدة والأنثروبولوجيا الاجتماعية فى بريطانيا. وفى نفس الوقت، بدأت دراسات القرابة **والبدنة** أو **نظرية الانحدار القرابى** توضح

بجلاء أن نظام الانتساب للأم، والسكنى أو **الإقامة عند أهل الزوجة** ونظم توزيع القوة بين الجنسين، هى نظم منفصلة، حتى وإن كانت متداخلة إلى درجة أن الارتباط الذى كان يعتقد فى السابق أنه موجود بين نظام سلطة الأم ونظام الانتساب للأم فيه تبسيط شديد للحقيقة الإثنوجرافية. وقد كشفت نظريات التسلسل القرابى أنه حتى فى المجتمعات التى تأخذ بنظام الانتساب إلى الأم تكون فيها القوة ومراكز السلطة بوجه عام فى يد الرجال (على الرغم من توارثها من خلال النساء).

وقد شهد مفهوم نظام سلطة الأم قدراً من الإحياء فى **الأنثروبولوجيا النسوية،** حيث اهتم به كثير من المؤلفين وإن كنا نلاحظ أن صورة نظام سلطة الأم فى الفكر النسوى ليست مطابقة لحق الأم الذى قال به المفكرون النظريون الأوائل. وفى الأنثروبولوجيا النسوية ربما يعنى نظام سلطة الأم المساواة بين الجنسين أكثر مما يعنى سيادة النساء. وإن كان هناك فارق ملحوظ بين الكتاب النسويين الذين يتبعون النظرية الماركسية فى تأكيدهم أن سيادة الرجل أو نظام سلطة الأب لم يكن معروفاً فى أقدم أشكال المجتمع المشاعى، ولذلك يمكن اعتبار هذه الأشكال الأولى من المجتمع على أنها مجتمعات أمومية إلى حد ما. ويختلف عنهم فريق آخر من أصحاب الاتجاه النسوى الذين يؤمنون بأن سيطرة الرجل واستغلال المرأة تعد ظواهر عالمية تسبق فى وجودها جميع أشكال عدم المساواة الاجتماعية. وقد أكد هذا الفريق الوجود العالمى لقيم النظام الأبوى. انظر: المرأة **والأنثروبولوجيا.**

نظام الصيد ***Fishing***

ثار قدر من الجدل حول ما إذا كانت الثقافات القائمة على نظام الصيد يمكن أن تمثل "نمطاً" متميزاً بالمعنى الذى تمثله ثقافات الرعاة، **وفلاحة البساتين** وغيرهما. وإن كان يلاحظ أن وسائل وتكنولوجيا الصيد تتسم بالتنوع وتبدأ من الفخاخ البسيطة، والرماح، والسهام وغيرها من الأدوات التى تستخدمها الشعوب الأصلية، وصولاً إلى الأحجام والأنواع المختلفة للقوارب والشباك المستخدمة فى عمليات الصيد المحدودة أو فى صناعات الصيد المحدودة أو فى صناعات الصيد. وهذا التنوع يجعل محاولة صياغة نمط عام للصيد أو الثقافة البحرية مسألة تكتنفها مشكلات معقدة. وتضطلع الدراسات السوسيولوجية لما يسمى "الحرف المتطرفة" والتى درست مجتمعات الصيد، بمهمة تحليل تلك المجتمعات فى ضوء قيمها، ونظامها الاجتماعى المتميز، فى علاقة ذلك بالمتطلبات الخاصة للدور المهنى. ويلاحظ فى المجتمعات الصغيرة أو التقليدية أن أنشطة الصيد تشترك أحياناً مع أنشطة القنص فى كثير من السمات، مثل الخطورة، القلق، استخدام القوة البدنية...إلخ. وفى حالات أخرى تشبه مجتمعات الصيد مجتمعات جمع الموارد المضمونة سهلة المنال. ولعل منطقة الساحل الشمالى الغربى هى أشهر مثال لمنطقة أتاحت لها الوفرة النسبية فى الموارد المائية وضمانها مستوى

من النمو الاجتماعى لا تعرفه عادة سوى المجتمعات الزراعية.

نظام الكارجو *Cargo System*

فى المجتمعات الريفية فى وسط وجنوب أمريكا، يوجد نظام الكارجو وهو سلسلة من المناصب الدينية أو الدينية المدنية التى يجب أن يمر بها الأفراد من خلال شغل مناصب مؤقتة. وفى بعض هذه المجتمعات لا يهتم موظفو الكارجو إلا بتأدية الواجبات والاحتفالات الدينية، بينما يحدث فى بعضها الآخر أن تتكامل المناصب الدينية مع المناصب المدنية فى نسق واحد. ويستلزم شغل هذه المناصب إنفاق مصاريف كبيرة على **الأعياد** الدينية. وقد فسر البعض هذا الإنفاق الكبير على أنه بمثابة آليات يجبر من خلالها شاغل المنصب على إنفاق أى فائض من الثروة، وبهذه الطريقة يعمل الإنفاق على الحيلولة دون **تراكم رأس المال** ويعمل بمثابة **آليات للتسوية** تمنع ظهور الفروق الجوهرية فى الثروة بين أعضاء المجتمع. ففى قرية زناكنتان Zinacantan وهى إحدى قرى شعب المايا التى وصفها كانشيان Cancian (١٩٦٥)، تنطوى تكاليف شغل منصب من المناصب العليا فى نظام الكارجو على الدخول فى استدانة ثقيلة، وقد يستغرق الأمر سنوات من الادخار والعمل لتوفير الموارد اللازمة لشغل منصب كارجو آخر. ولما كانت مناصب الكارجو تتمتع بأهمية سياسية وتضفى على صاحبها مكانة رفيعة، فإنها يمكن أن تعد وسيلة لتبادل الفائض الاقتصادى على المدى القصير من أجل تحقيق مزايا سياسية على المدى البعيد، وليست مجرد نظام طقوسى فى ممارسة المنصب. وبالإضافة إلى ذلك، فإنه من المحتمل أن الإنفاق القائم فى نظام الكارجو لا يكفى وحده دائماً لإعادة إنزال الفرد مرة أخرى إلى درجة أسفل على السلم الوظيفى. كما ذهبت كثير من دراسات نظام الكارجو. ويعد سوء الفهم هذا جزءاً من ميل عام للتقليل من الفروق فى الثروة داخل المجتمعات الفلاحية، والسبب فى ذلك - جزئياً - أن الفروق فى كثير من هذه المجتمعات تختفى وراء ستار كثيف، رغم كونها فروقاً جوهرية.

نظام المحظيات *Concubinage*

علاقة جنسية مسموح بها بين رجل وامرأة أو عدة نساء لا يربطهن به زواج شرعى (انظر: زواج). والأطفال الذين يولدون من مثل هؤلاء النساء لا تكون لهم حقوق فى مكانة الأب أو ثروته. ويعد ذلك أحد الفروق الرئيسية بين نظام المحظيات **وتعدد الزوجات**. وعلى حين يتلاءم تعدد الزوجات مع الجماعات القرابية "المفتوحة"، حيث يعد الناس مصدراً للقوة، نجد أن نظام المحظيات يتسق مع الجماعات القرابية "المغلقة" حيث الرغبة فى تقليل عدد وارثى الثروة. ولهذا يمكن النظر لنظام المحظيات كنوع من المواءمة بين **الزواج الأحادى** والتعددى، وكشكل للتعبير عن المكانة المرتفعة والهيبة للصفوة المسيطرة فى تلك المجتمعات التى يقتصر فيها اقتناء المحظيات على شريحة أصحاب الثروة أو ذوى القوة السياسية.

نظام هاوای *Hawaiian System*

أطلق **مورجان** هذا الاسم على نظام من نظم **مصطلحات القرابة الجيلية**، حيث لا يكون هناك تمييز بين الأقارب **الخطيين** والأقارب **المجانبين**، فكل الأقارب من نفس الجنس ونفس الجيل يشار إليهم بمصطلح قرابى واحد. وقد ربط مورجان هذا النظام فى إطلاق مصطلحات القرابة بوجود ممارسة **زواج الجماعة**.

نظرية *Theory*

النظرية فى معناها الدقيق مجموعة من التعميمات التى تشبه القوانين، تستخدم لتفسير الظواهر الإمبيريقية والتنبؤ بها. وإن كانت العلوم الاجتماعية لا تملك إلا عدداً قليلاً من مثل هذه النظريات (هذا إن كانت تملك نظريات على الإطلاق)، ويستخدم للدلالة على نفس المعنى فى العلوم الاجتماعية مصطلح **نموذج**.

نظرية البدنة *Lineage theory*

سيطرت نظرية البدنة أو نظرية **الانحدار القرابى** على الأنثروبولوجيا الاجتماعية البريطانية منذ الأربعينيات وحتى الستينيات، كما أثرت فى الأنثروبولوجيا الثقافية فى الولايات المتحدة الأمريكية خلال نفس الفترة. وقد تطورت هذه النظرية عن النظريات الأنثروبولوجية المبكرة التى كان اهتمامها – كما اتضح من مراجعة كوبر Kuper لهذا الموضوع (١٩٨٣) – مركزاً على العلاقة بين **القرابة** والجوار، وبين **الأسرة** والوحدات الاجتماعية الأكبر **كالعشيرة أو العشيرة** **الأبوية أو البطن**. وقد وسع هنرى **مين** فى مؤلفه "القانون القديم" (١٨٦١) نظرية **نظام سلطة الأب** عن أصل المجتمع، حيث ذهب إلى أن الوحدات الاجتماعية الأولى كانت تتمثل فى أسر أبوية تخضع لسلطة أكبر الذكور سناً، وأن تجمع هذه الوحدات الأسرية أدى إلى تكوين المرحلة التالية من **التطور** الاجتماعى. وقد رأى "مين" أنه بوفاة هذا القائد الذكر ظل أبناؤه وأسرهم فى إقامة مشتركة مكونين وحدات أوسع بالاعتماد على علاقات القرابة الدموية الممتدة. وقد ميز "مين" بين هذه العلاقات القرابية "الدموية" وبين تلك العلاقات القائمة على أساس الارتباط الإقليمى أو علاقات "الجوار المكانى"، والتى أصبحت الأساس فى مراحل التطور الاجتماعى الأكثر تقدماً التى جاءت فيما بعد، وقد أبقت النظريات اللاحقة على التمييز الذى أقامه "مين" بين القرابة والجوار، وإن اختلفت عن رأى "مين" فى التفاصيل الخاصة بتطور الجماعات من الاعتماد على الأساس الأسرى إلى الاعتماد على الأساس القرابى. وهكذا ذهب كل من مورجان **وماكلينان** إلى أن الطور الأول للمجتمع لم يكن نظام سلطة الأب وإنما كانت حالة **الإباحية الجنسية البدائية** التى استبدلت أولاً بالانتماء للأم ثم فيما بعد بالانتماء إلى الأب.

وفى الولايات المتحدة الأمريكية بدأ **بواس** وأتباعه يوجهون النقد لهذه النظريات، وهو النقد الذى أقاموه على أساس مقارنتها بالبيانات الإثنوجرافية التى تم جمعها من ثقافات عديدة متنوعة، وهى البيانات التى لم تتوفر إلا بعد الاهتمام الذى ظهر آنذاك

بالبحث الميدانى الأنثروبولوجي. وقد وصل هذا النقد الإمبيريقى إلى أوجه – حسب رأى كوبر – فى أعمال **لوى (١٩٣٧)** الذى توصل إلى ثلاث نتائج هامة هى: أن الأسرة من الناحية التاريخية كانت موجودة فى كل مرحلة من مراحل أى ثقافة، وأنه لا يوجد أى نظام تطورى محدد للانتقال من النمط الأمومى إلى النمط الأبوى، وأن كلاً من الجماعات الأسرية الأحادية الانتماء أو الثنائية الانتماء قد قامت على أسس قرابية مكانية فى نفس الوقت.

وبينما استمر النموذج التطورى الأحادى الخط فى التنظيم الاجتماعى سائداً فى كل من المدرسة التطورية ثم المدرسة **الإيكولوجية الثقافية** فى الأنثروبولوجيا بالولايات المتحدة الأمريكية، سادت نظرية البدنة فى بريطانيا حتى أصبحت فى إحدى الفترات هى المرادف تقريباً للأنثروبولوجيا الاجتماعية ذاتها. ومع بدأ اهتمام الأنثروبولوجيا البريطانية بالبحث الميدانى ودراسة علاقات التفاعل **الوظيفى** بين النظم الاجتماعية بدلاً من تتبع مراحل تطورها، أصبحت البدنة فى المقدمة كوحدة أساسية فى التنظيم الاجتماعى. ثم أصبحت الجماعة القرابية ذات الخط الأحادى، والقائمة على الزواج الاغترابى المحلى هى الجماعة السائدة فى السجلات الإثنوجرافية، خاصة تحت تأثير أولئك الذين درسوا أقاليم محددة فى أفريقيا والذين وجدوا عدة خصائص (**أدركوا** فيما بعد أنها خاصة بهذه الأقاليم وليست **عامة** فى كل المجتمعات) والتى ظنوا أنها صاغت نظرية أنساق القرابة.

وقد كانت أعمال **رادكليف براون** هامة فيما أحدثته من تأثير على هذه التطورات. ففى مقالته عن "تعاقب الخط الأمومى والأبوى فى القرابة" (١٩٥٢) رأى رادكليف براون أن **الجماعات المشتركة** القائمة على أسس العلاقات الدموية كانت بالضرورة ذات تطور أحادى الخط، حيث الانتساب الأحادى الخط فقط هو الذى يستطيع أن يمنح عضوية محددة واضحة فى الجماعات القرابية. وهكذا فإن الجماعات ذات الانتساب القرابى الأحادى كانت هى الحل الطبيعى لمشكلات الاستقرار والاستمرار فى المجتمعات القائمة على أساس القرابة. وقد تدعمت هذه النماذج الإثنوجرافية لنظرية البدنة من خلال الأبحاث التى أجراها كل من **فورتس وإيفانز بريتشارد** فى أفريقيا، والتى تأثرت بدورها بواسطة النظريات الوظيفية عند كل من رادكليف براون **ومالينوفسكى**. ومن هنا فإن العملين الكلاسيكيين لكل من إيفانز بريتشارد عن "النوير" (١٩٤٠) وفورتس عن "ديناميات القبلية عند التالينسى" (١٩٤٥) كانا علامتين فى تأسيس مكانة كل من النظرية الوظيفية ونظرية البدنة كنموذجين مسيطرين فى الأنثروبولوجيا الاجتماعية البريطانية. ففى دراسته عن "النوير" صاغ إيفانز بريتشارد نموذجاً **للبناء الاجتماعى** يعتمد على التفاعل بين مبادئ الانحدار القرابى وعلاقة الجوار الإقليمى. وقد رأى أن نظام البدنة **الانقسامى** قد قام بوظيفة من شأنها أن تحدد الوحدات السياسية والإقليمية حسب السياق، وطبقاً للمواقف الخاصة بالتعارض أو الوحدة، ولعمليات الانشقاق أو الالتحام. وفى نفس

الوقت قدم نظام البدنة القرابى لغة أمكن من خلالها التعبير عن تلك العلاقات السياسية وتجسيدها.

ولكن نموذج إيفانز بريتشارد لنظام البدنة الانقسامى لاقى نقداً واسع النطاق، سواء فيما يتعلق بتناقضه مع الشواهد الإمبيريقية، أو فيما يتعلق بافتراضاته النظرية. وقد أكد إيفانز بريتشارد نفسه مؤخراً على أن هذا النموذج لم يقصد به التعبير عن التنظيم الاجتماعى الواقعى، أو بناء الجماعة الفعلى فى الواقع، وإنما أراد استخدامه كمعيار لتقريب قيم النوير ونماذجهم المثالية للبناء الاجتماعى يمكن من خلاله التعبير عن العلاقات الاجتماعية الواقعية وتفسيرها. وعلى أية حال فقد رأى كوبر أن هذا النموذج لا صلة له بقيم النوير أو بنائهم الاجتماعى، بينما أشار آخرون مثل هولى Holy (١٩٨١) إلى أن هذا النموذج (البدنة الانقسامى) له صلة بجانب واحد فقط من قيم النوير وتنظيمهم الاجتماعى، وأن بقية مجموعة القيم الأخرى ومناحى الحياة الاجتماعية الأخرى يجب أن تؤخذ فى الاعتبار.

وتعتبر دراسة فورتس عن التالينسى هى العمل الريادى الإثنوجرافى الثانى فى تطور نظرية البدنة ودراسات القرابة. فقد عرف فورتس قبائل التالينسى باعتبارها جماعات محلية تضم روابط قرابية (أو بدنات). وعلى خلاف نموذج إيفانز بريتشارد الذى جاء جلياً ومرتباً ترتيباً تدريجياً، نجد أن فورتس وصف الميادين - الغامضة أحياناً - للقبلية والتى خلقتها علاقات الارتباط أو الاندماج من ناحية، والانشقاق من ناحية أخرى بين القبائل وفروعها. هذه الروابط والعلاقات القبلية تتكون - حسب رأى فورتس - من عناصر اجتماعية **ورمزية** عديدة بما فيها العلاقات **الشعائرية والزواجية** إضافة إلى العلاقات الجينيالوجية (القرابية). ولم يصور فورتس البدنة أو القبيلة باعتبارهما يمثلان بالضرورة جماعات مشتركة سياسية واقتصادية. ومع هذا ذهب فورتس إلى أن الانتساب الأحادى الخط كان أساسياً فى بناء الجماعة وقيمها عند التالينسى. ولكى يأخذ فى اعتباره أهمية الروابط القائمة على الانتساب الأمومى، فى هذا النظام الأبوى، ميز فورتس بين العلاقات القرابية والأسرية (الثنائية النسب) وبين العلاقات القبلية ذات الخط الأحادى فى النسب، حيث تعطى أولوية للنسب الأبوى باعتباره مبدأ منظماً للعلاقات بين الجماعات. وقد طور فورتس فيما بعد هذا النموذج فى دراسته عن نظام الانتساب الأمومى عند الأشانتى (١٩٥٣) وأدخله فى نظريته عن **القرابة الثانوية** والتى تأخذ فى اعتبارها وجود روابط أمومية فى ظل نظم الانتساب الأبوى، وروابط أبوية فى نظم الانتساب الأمومى.

هذا النموذج الأفريقى فى الانحدار القرابى الذى أقامه هذان الرائدان استناداً إلى عمليهما الإثنوجرافيين وما تبعهما من أعمال، بدأ يواجه هجوماً متزايداً خلال ستينيات القرن العشرين على محاور عدة. فمن ناحية أدى تأثير **البنيوية** إلى نقد تصدره **ليتش** ضد فكرة التنميط نفسها، إذ رأى أنه بدلاً من الحكم المسبق على محتوى العلاقات الاجتماعية من خلال وصفها بأنها فى **فرع**

الأب أو فى **فرع الأم**، يجب أن نبحث أولاً عن طريقة "رياضية" غير متحيزة نعبر من خلالها عن العلاقات بين تلك العناصر البنائية. أما أقوى الانتقادات التى وجهت لنظرية الانحدار القرابى هذه فهى **نظرية التحالف** التى طورها **ليفى شتراوس** وأتباعه والتى لم تبدأ بالتشكيك فى جماعة الانتساب القرابى أحادى الخط القائم على الزواج الاغترابى، باعتبارها هى الوحدة الأساسية فى البناء الاجتماعى، وإنما رأت أن النظام الاجتماعى قام على علاقات المصاهرة بين هذه الجماعات.

وثمة نقد آخر للنظرية ركز على العلاقة بين النموذج المثالى لنظام البدنة (القرابى) وحقيقة الفعل الاجتماعى فى الواقع (انظر: **نظرية الفعل**). إن محاولة تطبيق أو تبنى النموذج القرابى الأفريقى عند دراسة أقاليم إثنوجرافية أخرى قد أدى فى بعض الأحيان إلى تعديله أو رفضه والاستعاضة عنه بنماذج أخرى ترتكز على التفاعل الاجتماعى فى تحديد تكوين الجماعة. والحقيقة أنه يمكن أن نقرر مع كوبر أن نظرية "البدنة" برمتها تستند على خلط أساسى بين النموذج المثالى والعلاقات الجماعية والواقعية وتنظيماتها فى أرض الواقع. وقد أدى عمل كل من فورتس وإيفانز بريتشارد اللذان أظهرا جانباً معيناً من نموذج محلى محدد، أدى بالعديد من الإثنوجرافيين إما إلى تجاهل هذا النموذج، أو تفسير وجود مبادئ غير خطية فى الانتساب القرابى مثل مبدأ **القرابة** ومبدأ **المصاهرة**، بأنه إساءة فهم لطبيعة العلاقة بين التنظيم الاجتماعى وبين عملية صياغة النماذج الأنثروبولوجية. وفى نفس الوقت فإن تطور نظرية التحالف ودراسة **الانحدار القرابى غير الوحيد الخط** قد أوضحت أنه ليست مبادئ الانتساب فى خط واحد هى فقط الأساس الذى يمكن استخدامه فى خلق أو تكوين جماعات مشتركة، فهناك مبادئ أخرى مثل التحالف الزواجى وقواعد الإقامة وغيرها (انظر: **الزواج الداخلى. والأقارب**).

لقد تم تطبيق نماذج أخرى جديدة يتم استخلاصها من أقاليم إثنوجرافية مغايرة - على مجتمعات أفريقية كجزء من محاولة التدليل على "اختبار" التحيز الكامن فى نظرية البدنة "الكلاسيكية". ثم اتضح أن محاولات إدخال تحسينات على نظرية البدنة تكتنفها صعوبات ترتبط بحقيقة أنه من الصعب أن تجد مثالاً إثنوجرافياً لنظام قرابى خالص. فحتى الحالات الكلاسيكية مثل حالة النوير والتالينسى يمكن إعادة تحليلهم بنجاح وفق نماذج قرابية عادية. ولهذا فإنه لم يعد ينظر إلى نظرية البدنة باعتبارها المنظور الأفضل لدراسة المجتمع القبلى أو نظم القرابة، وأن مبادئ الانتساب فى خط واحد ليست سوى نمط بجانب أنماط أخرى من علاقات القرابة والتحالف التى تدخل جميعها فى تحديد بناء وتكوين الجماعة.

نظرية التحالف *Alliance Theory*

ترتبط نظرية التحالف بالأعمال الرائدة للأنثروبولوجي **البنائى ليفى شتراوس**، كما ترتبط بالتطورات اللاحقة فى نظرية **القرابة والزواج** وتركيزهما على الأهمية

التنظيمية والبنائية للتحالف أكبر من تركيزهما على **الانحدار القرابى. لقد وصف ليفى شتراوس فى كتابه: "الأبنية الأساسية** للقرابة" العناصر الأساسية لنظرية التحالف على المستوى العام، **موجهاً اهتمامه إلى** الخصائص البنائية والدلالات التطورية للأنماط المختلفة لقانون التحالف، الذى يسلم بالتفرقة بين **الأبنية الأساسية**، حيث يوجد قانون الزواج الإيجابى (أى أن فئة من يمكن الزواج من بينهم تتحدد على أساس الأوضاع القرابية) **والأبنية المعقدة**، حيث يتم اختيار شريك الحياة استناداً إلى معيار غير قرابى. ولم يطرح ليفى شتراوس، على الأقل فى الطبعة الأولى من الأبنية الأساسية، فكرة التناقض بين التحالف **والانحدار القرابى** من الناحية التصنيفية، واعتبر أن علاقات التحالف تقوم بين الجماعات السلالية التى تتبادل اختيار الزوجات من بعضها. إلا أن المناقشات التى دارت لاحقاً بين أنصار نظرية التحالف ونظرية الانحدار القرابى أفضت إلى تصعيد المواقف. ورأى منظرو التحالف أن قواعد الزواج الإيجابى لا تشير إلى فئات القرابة بل تشير إلى فئات التحالف. لقد تخلى الأنثروبولوجيون فى السنوات الأخيرة، عن التأكيدات القاطعة على أهمية التحالف دون الانحدار القرابى أو العكس، واتجهوا إلى تفهم التنوع الإمبيريقى لنظم الزواج والقرابة داخل السياقات الإثنوجرافية المختلفة حيث يتخذ بعضها من الانحدار القرابى الأساس التنظيمى الرئيسى، بينما يعتمد البعض الآخر على التحالف كأساس تنظيمى رئيسى. وقد يتخذ فريق ثالث من **المجتمعات** مركباً من الاثنين كأساس لتنظيم الزواج والقرابة. لكن نظرية التحالف ارتبطت دائماً بالأنثروبولوجيا البنيوية واهتمامها بالتوصل إلى منطق **التبادل والتبادل الودى** داخل الأنظمة السوسيو ثقافية. كما ارتبط الحوار بين نظرية التحالف ونظرية الانحدار القرابى بالحوار بين الاتجاهات **الإمبيريقية** الأنجلوفونية والاتجاهات البنيوية الفرانكوفونية داخل علم الأنثروبولوجيا. لذا كانت نظرية التحالف تمثل عنصراً مهماً فى عملية المراجعة الفكرية داخل الأنثروبولوجيا البريطانية والأمريكية خلال عقدى ستينيات وسبعينيات القرن العشرين. ومع ذلك فإن العديد من اتباع شتراوس داخل بريطانيا والولايات المتحدة مازالوا أكثر تطرفاً فى نزعتهم الإمبيريقية،حتى من شتراوس نفسه، حيث يصلون إلى مواقف غير دقيقة، مثل رد ليفى شتراوس المتضارب على دفاع نيدام (١٩٦٢، ١٩٧١) عن نظريته فى الزواج المفضل (انظر: **فرض، تفضيل**). غير أن جانباً كبيراً من المناقشات الدائرة حول تفسيرات نظرية ليفى شتراوس ينجم عن عدم وضوح المستويات التحليلية والخلط بينهما، بسبب الفشل فى التمييز بين الأهداف التفسيرية الفلسفية العامة لليفى شتراوس والمحاولات التى بذلها أتباعه الأنجلوفونيون بهدف سبر غور هذه المبادئ العامة، من خلال تطبيقات تفصيلية على مستوى التنظيم الاجتماعى المحلى.

ومن موضوعات الدراسة الرئيسية فى إطار نظرية التحالف موضوع دلالات

مختلف أنماط قواعد الزواج الإيجابى فى الحياة الواقعية بالنسبة للأنساق الاجتماعية والسياسية. وهكذا أوضح الباحثون أن النماذج الشكلية **للتبادل المباشر والزواج المتقاطع بين أبناء الخؤولة، والزواج المتقاطع بين أبناء العمات وبنات الأعمام،** وغيرها من حيث دلالاتها بالنسبة **لاتحاد العشائر**، أو الزواج الدائرى (التبادلى) أو التبادلية المؤجلة، تعد تفسيرات أبعد ما تكون عن الوفاء بفهم نظم الزواج القائمة فى الواقع فعلاً. ذلك أن المصطلحات الخاصة بقواعد الزواج والمصطلحات القرابية المرتبطة بها قد تتفق أو لا تتفق مع الوجود الإمبيريقى للنظام الملائم الذى تتبناه الجماعات المحلية فى تبادل الزوجات (انظر: **نسق القرابة الدرافيدى**). وقد أوضحت الدراسات الحديثة عن القرابة أن درجة مرونة مصطلحات القرابة ومعايير الزواج وقدرتها على التكيف تبلغ حداً بعيداً قد يصعب معه أو يستحيل التنبؤ بأى ملمح من ملامح التنظيم الاجتماعى عن طريق معرفة قواعد الزواج كما تعبر عنها المصطلحات المستخدمة وحدها. لذا فإن تحليل الخصائص الشكلية لمصطلحات القرابة والأبنية الخاصة بنموذج التحالف المفترض، طبقاً لمعادلها الاصطلاحى، يجب أن تعد جانباً واحداً فقط من التحليل الكلى الذى يجب أن يأخذ فى اعتباره إمكانية التغير التاريخى والتكيف الحادث فى أنظمة الزواج والقرابة، وإمكانية وجود أنماط "مثالية" متعددة، ومتعارضة ومتضاربة فى نفس المرحلة الزمنية. وثمة مجال آخر من المجالات الحديثة لنظرية التحالف، يختص بتوسيع دراسة أنظمة تحالف الزواج كى تشمل تلك المجتمعات التى لا يوجد بها قانون للزواج الإيجابى بل يوجد بها أنماط واضحة من التحالف التبادلى أو المتكرر، وهى الأنماط التى تكرر نفس المبادئ البنائية الموجودة فيما يسمى بالنظم "الأساسية".

لكن معارضة نظرية التحالف تأتى من قبل أصحاب نظرية الانحدار القرابى التقليدية ومن قبل بعض مؤيدى الأساليب الحديثة للتحليل الشكلى داخل **الأنثروبولوجيا المعرفية**. لذا يستخدم شيفلر ولونزبرى Schaffler and Lounsbury التحليل الدلالى الشكلى لتوضيح افتراضاتهم حول امتداد المشاعر، فى مقابل تفسير مصطلحات القرابة كمقولة تصنيفية يقدمها منظرو التحالف. ومع ذلك فإن التحليل الشكلى قد استخدم فى تقسيم مصطلحات القرابة إلى مصطلحات تصنيفية، وثمة اتفاق عام على أن الأسلوب الشكلى لم يستطع الوصول إلى إثبات الافتراضات الأساسية التى صاغها المحللون كشروط قبلية.

نظرية التشكيل

Configurationalism

ويطلق عليها أيضاً **النظرية الجشطالتية**، وهى نظرية سيكولوجية للإدراك الحسى والفكر تركز على أهمية اتساق و"كلية" الصور العقلية. وقد أثر تأكيدها على تكامل الفكر والإدراك الحسى على تطوير **نظرية الثقافة والشخصية**. وقد كان سابير أبرز العلماء الذين أثروا فى تطوير تلك النظرية،

وهو الذى ارتبط ارتباطاً وثيقاً **ببندكت** التى تعد الشخصية الرائدة لهذا المدخل فى الأنثروبولوجيا. وقد ارتبط مفهوم **النمط الثقافى** ارتباطاً وثيقاً بمفهوم التشكيل، ولكن **كلاكهون** ميز بين المفهومين، حيث قصر مصطلح "نمط" على المظاهر الصريحة للتشكيل الأساسى للثقافة.

نظرية التفاعل *Interaction Theory*

نظرية اجتماعية ترى أن السلوك الفردى يجب وصفه و/ أو تفسيره فى ضوء التفاعل المتبادل بين الأشخاص المشتركين فى تشكيل الأحداث الاجتماعية. ويرتبط هذا المنظور **بنظرية الفعل**، **والإثنوميثودولوجيا**، **والأنثروبولوجيا المعرفية**.

نظرية الجشطالت *Gestalt Theory*

نظرية سيكولوجية فى الإدراك تؤكد على الميل إلى تسجيل الأفكار أو الخبرات "ككليات" أو **كتشكيل**. وتولى نظرية الجشطالت اهتماماً كبيراً إلى نمط الإدراك الذى "يكمل" شكلاً ناقصاً قليلاً، ليعمل تلقائياً على توفير العناصر الناقصة من التشكيل الكلى. وقد أثر هذا الاتجاه تأثيراً واضحاً فى تطوير نظريات **الثقافة والشخصية**.

نظرية العمر والمنطقة

Age-Area Hypothesis

نظرية طورها **ويسلر** وتم قبولها بشكل موسع من مدرسة **التاريخ الثقافى**. ويرى ويسلر (١٩٢٣) أن **الانتشار** غالباً ما يبدأ بمعدل موحد، ومن ثم فإن **السمات** الأوسع انتشاراً تعد هى السمات الأقدم (ويشمل ذلك عناصر الثقافة المادية والملامح الإثنوجرافية). ويمكِّننا تحليل أنماط التوزيع من التعرف على مراكز الاختراع والانتشار الثقافى. وعلى خلاف **بواس** فإن نظرية ويسلر تعترف بالارتباطات الوظيفية بين السمات الثقافية، بل تنظر إلى كل سمة بوصفها متغيراً مستقلاً.

نظرية الفعل *Action Theory*

يمكن أن ندرج تحت هذا المصطلح، الدراسات التى تهتم بالمجتمع بشكل عام، وكذلك الدراسات التى تركز على النظم السياسية بشكل خاص، وهى تلك التى تركز على الفاعلين الأفراد وعلى استراتيجياتهم داخل سياق اجتماعى سياسى بعينه. وتحتوى الأطر النظرية لنظرية الفعل على الدراسات التى تهتم بدراسة **التفاعلات**، **وتحليل النظم**، **ونظرية اللعب**. وتحدد نظرية الفعل، فى مجال الأنثروبولوجيا، وضع الفرد داخل إطار التنظيم الاجتماعى وتحلل، من ثم، الفعل والتفاعل السياسى. أما داخل **الأنثروبولوجيا السياسية**، فإن نظرية الفعل تتميز من خلال تركيزها على العمليات والتكوينات السياسية مثل **الزمر المنشقة**، وجماعات المصالح ...إلخ. كما تتميز بتوجهها الميدانى، الذى يركز على التفاعلات المباشرة داخل سياقات اجتماعية سياسية معينة. وتعد نظرية الفعل، فى جانب منها، رد فعل لميل **الوظيفية البنائية** إلى تشيئ الأبنية الأساسية والتركيز على الجماعات المشتركة وعلى البعد الأخلاقى / القانونى للنظم السياسية. إن نظرية الفعل تركز على

الأنماط الدينامية للسلوك السياسى مثل الاستراتيجية، وصنع القرار وتعظيم القوة السياسية. وقد تم إرساء أسس المدخل الموجه نحو الفعل داخل الأنثروبولوجيا فى أعمال **مير، وفيرث، وليتش.**

وبحلول خمسينيات وستينيات القرن العشرين تطورت نظرية الفعل على يد بيلى، وبارث، **وتيرنر**، وبواسفان Boissevain، وكوهن A.P.Cohen وآخرين، فقد تضمنت بحوثهم دراسة التغير الاقتصادى والسياسى، والمبادئ البنائية التى تنظم الفعل السياسى، وكذا التحليل التاريخى المقارن. فقد طور بيلى (١٩٦٩) عدداً من الأدوات التى يمكن استخدامها فى تحليل الفعل السياسى التنافسى. أما بواسفان (١٩٧٤) فقد قدم تصوراً لتصنيف الأوضاع غير المتكاملة للفعل السياسى. وبعد أن طور بارث (١٩٦١) نموذجاً تفاعلياً للتحليل السياسى، انتقل إلى توضيح إمكانيات التأليف بين نظرية الفعل والاتجاهات النظرية الأخرى من أجل إتمام دراسة الأبعاد البنائية والرمزية والاستراتيجية للنظم الاجتماعية. وركز علماء آخرون مثل تيرنر، على "استخدام الرموز" داخل النظم السياسية. كما أثرت نظرية الفعل على الدراسة الأنثروبولوجية **للإثنية**، بالإضافة إلى طائفة واسعة من المجالات التى اندمجت فيها الاتجاهات الموجهة نحو الفعل، بشكل مستمر، مع غيرها من الاتجاهات النظرية والمنهجية.

أما النقد العام الذى يوجه لنظريات الفعل فينحصر فى أنها تركز على السلوك التنافسى داخل الطبقات بينما تتجاهل علاقات القوة والصراع بين الطبقات الاجتماعية. ومن الانتقادات الأخرى التى توجه إلى نظرية الفعل أنها تعوّل كثيراً على أفكار مثل تعظيم صانع القرار الفرد و"الإنسان العقلانى"، تلك الأفكار التى تعرضت لنقد مرير لأنها تتسم **بالتمركز حول السلالة.** ويرى نقاد نظرية الفعل أن التركيز على الأفراد يجعل من المستحيل أن نتوصل إلى فهم طبيعة النظام السياسى أو بناء القوة. وقد حاول أصحاب نظرية الفعل وكذا نقاد هذه النظرية التغلب على هذه المشكلات وخلق نماذج جديدة قادرة على أن تؤلف بين العناصر الفردية والعناصر البنائية. ومن هذا محاولة أ.هـ.كوهن فى بحثه عن النزعة الإثنية (عام ١٩٧٤) أن يوفق بين نظرية الفعل والنظرية البنائية من خلال التركيز على العلاقة الجدلية بين القوة من ناحية والرمزية من ناحية أخرى، كما فعل تيرنر فى نظريته (عام ١٩٧٤) التى ربط فيها بين استخدام الرموز والصراع من أجل القوة.

نظرية قيمة العمل، نظرية القيمة فى العمل ***Labour Theory of Value***

يمثل العمل فى نظرية الاقتصاد الماركسى القيمة الحقيقية أو المعيار الموضوعى للقيمة. لكن وجود **تقديس السلع** وسيادة قيمة **التبادل** داخل **الرأسمالية** تمكن الرأسمالى من استخلاص **فائض القيمة** من المنتج. وفائض القيمة هنا هو الفرق بين تكلفة أداء العمل وقيمة التبادل التى يحصل عليها الرأسمالى من بيع السلعة (المُنتَج). وقد أثيرت

اعتراضات حول اعتبار العمل مقياساً للقيمة. وترى هذه الاعتراضات أننا يجب أن نأخذ فى اعتبارنا أن التباين فى كثافة رأس المال، والتباين فى استخدام التكنولوجيا، وفى الجدوى الاجتماعية، وفى الطلب على المنتج يؤثر فى تحديد قيمة السلع.

نظرية الكارثة Catastrophe Theory

فى الأصل نظرية رياضية طورها رينيه توم René Thom تتعلق بالتحول من تشكيل اجتماعى إلى آخر. كما طبقت النظرية على دراسة التغير الاجتماعى. وتهتم نظرية الكارثة بقوانين التطور وبنائه والتى تصدق حتى نقطة بعينها، ثم تؤدى بعد هذه النقطة إلى انهيار فى الأبنية القائمة وظهور قوانين جديدة.

نظرية اللعب Game Theory

نظرية فى عملية اتخاذ القرار أو الاستراتيجية الفردية، حيث لا يكون لدى الفرد المعنى معرفة كاملة بالمحصلة النهائية. ويفترض نموذج اللعب أن هناك عدداً من الأشخاص الداخلين فى منافسة من أجل الحصول على مكافأة مرغوبة أو مورد مرغوب، وأن هناك عدداً محدوداً من الاستراتيجيات المتاحة، ولكن كل طرف من أطراف هذه المنافسة لا يدرى شيئاً عن الاستراتيجيات التى سيتبناها منافسوه. وهكذا نرى أن نظرية اللعب توسع نظرية التحليل الاقتصادى المصغر (الميكرو) التقليدى فى اتخاذ القرار بحيث تغطى مواقف تشتمل على أكثر من "لاعب" أو أكثر من "شركة"، وحيث يوجد قدر من عدم اليقين من نتائج أى قرار يتخذ، وذلك لأن الاستراتيجية غير المعروفة التى سيتبناها المنافسون يمكن أن تؤثر على "النتيجة". وتعرف الألعاب إما بأنها "ذات حاصل صفرى" Zero – Sum، حيث يكون ربح أحد اللاعبين هو خسارة اللاعب الآخر (انظر مادة: **الخير المحدود**)، أو "ذات حاصل غير صفرى" حيث يمكن أن تؤدى الاستراتيجيات التعاونية أو عمليات الائتلاف إلى تحقيق منافع لطرفى العلاقة التنافسية، أو لبعض، أو لكافة أطراف تلك العلاقة إذا تعددوا. ومن المفاهيم المهمة التى تم تطويرها فى إطار نظرية اللعب استراتيجيات التقليل والتعظيم التى تحقق نتيجة متوسطة وذلك عن طريق تقليل الخسائر المحتملة، وتعظيم المكاسب الممكنة فى نفس الوقت. ونظرية اللعب تبلغ أقصى إفادة لها فى توسيعها نموذج اتخاذ القرار فى تفسيرها للسلوك التعاونى والصراعى، وبيان أثر التوازن بين نوعى السلوك فى تحديد ورسم الاستراتيجيات الفردية.

نظرية المعرفة Epistemology

يشير هذا المصطلح إلى نظرية المعرفة فى الفلسفة. وهو يتعارض مع مصطلح مبحث الوجود (**الأنطولوجيا**) الذى يعنى دراسة طبيعة الأشياء. انظر:**الفلسفة السلالية**.

النظرية النقدية Critical Theory

ارتبطت هذه المدرسة الفكرية الكبيرة اليوم ارتباطاً أساسياً بالفيلسوف الألمانى

هابرماس J.Habermas. وقد تطورت النظرية النقدية فى ثلاثينيات وأربعينيات القرن العشرين فى معهد فرانكفورت للبحث الاجتماعى بفضل كتابات عدد من الدارسين الذين استقوا بعض عناصر كل من النظرية الماركسية والنظرية الفرويدية. ومن أعلام النظرية النقدية هوركهايمر M.Horkheimer، وأدورنو T.W.Adorno، وماركوز H.Marcuse، وفروم E.Fromm. وهناك قدر كبير من تنوع وجهات النظر داخل ما يعرف بالنظرية النقدية، ولكننا يمكن أن نوجز ملامحها العامة من خلال تأكيدها على آراء ماركس فى شبابه إبان تأثره بهيجل، وبأولوية تفسير الوعى. وتتميز النظرية النقدية بمعارضتها لكل من الفلسفات الوضعية فى العلم والمجتمع من ناحية وللحتمية الاقتصادية فى الماركسية من ناحية أخرى. ولقد طور أصحابها أدوات تحليل الوعى الزائف، **والاغتراب والإيديولوجيا** مؤكدين أهمية تفسير **البناءات الفوقية** لفهم المجتمع. وهم من هذه الناحية يقفون على طرفى نقيض للمادية الفجة أو الحتمية الاقتصادية. كما عارضوا - من ناحية أخرى - النموذج المثالى الوضعى للعلم الاجتماعى "المتحرر من القيمة"، ورأوا أن وظيفة العلوم الاجتماعية هى الاضطلاع بمهمة التحليل النقدى الملتزم للمجتمع وللإيديولوجيا.

نظرية الهجرة Migrationism

نظرية فى **التاريخ الثقافى** ترتبط بالأنثروبولوجيين البريطانيين: سميث، وبيرى، وريفرز الذين حاولوا تفسير الفروق الثقافية والتطور الثقافى فى ضوء عمليات الهجرة **والانتشار**. وقد ضعف الاهتمام بالهجرة والانتشار فى ثلاثينيات القرن العشرين بسبب ظهور **الوظيفية والنظرية الوظيفية البنائية**.

النظم الأولية / الثانوية
Primary / Secondary Institution

هذا التمييز استخدمه عالم الأنثروبولوجيا كاردنر فى نظريته عن **الثقافة والشخصية** (١٩٤٥). ويقصد بالنظم الأولية تلك التى تشكل "الشخصية الأساسية" لأفراد جماعة اجتماعية معينة. وتلك الشخصية الأساسية هى التى تتولى بدورها تشكيل النظم الثانوية. التى يعتبرها إسقاطات أو تعبيرات عن النفسية الجمعية.

النظم العالمية(*) World Systems

يرجع الفضل إلى والرشتين Wallerstein (١٩٧٤) فى تطوير نظرية النظم العالمية. وقد عرف النظام العالمى بأنه نظام اجتماعى يعتمد على تقسيم العمل الدولى من خلال المبادلات التجارية، دون حاجة إلى بناء سياسى موحد. ويعمل هذا النظام على خلق "مركز" و"محيط" ومناطق "شبه محيطية" أو شبه هامشية تتباين مشاركتها فى الاقتصاد العالمى، وتتنوع داخلها نظم التنظيم الطبقى والاقتصادى. ويمثل هذا التصور مدعوماً بنظرية **التبعية** تحدياً لنماذج **التنمية** الاقتصادية التقليدية.

(*) أثبتنا ترجمة هذا المصطلح كما أوردته المؤلفة على امتداد القاموس، أى بصيغة الجمع. ولكن الصحيح والمعروف للكافة أن النظرية تتناول النظام العالمى الجديد، ومن ثم فاسمها يكتب بصيغة المفرد، أى "النظام العالمى". وترد النظرية بهذا الإسم فى جميع قواميس علم =

ويعارض والرشتاين النموذج الماركسى الذى يقوم على تعدد **أنماط الإنتاج** وترتيبها فى سلسلة خطية (تطورية) متتابعة. ويرى والرشتاين بدلاً من ذلك أنه يتعين فهم الاقتصاد فى العالم الحديث على أساس نموذج واحد ووحيد، هو النظام العالمى الرأسمالى. أما الماركسيون، من ناحية أخرى، فيرون أن الاقتصاد الرأسمالى العالمى يتكون من أنماط إنتاجية متميزة نستطيع أن نجدها فى داخل **التكوينات الاجتماعية** المتنوعة وأنها تترابط من خلال **التمفصل** مع أنماط التبادل الرأسمالى. وميزة النموذج الوحيد الذى يقدمه والرشتاين أنه يتحاشى إضفاء الصفة المادية على الأشياء المجردة، وهى هنا أنماط الإنتاج، واعتبارها كيانات منفصلة قائمة بذاتها. ولذلك يسهل هذا النموذج الوحيد فهم ديناميات التفاعل بين هذه المجالات. ولكننا نلاحظ من ناحية أخرى أن نموذج أنماط الإنتاج المتعايشة قد يكون أكثر ملاءمة لبعض السياقات الإثنوجرافية، ويتحاشى الاتجاه القوى الذى نلمسه فى النظرية الواحدية إلى اعتبار "الأطراف" سلبية تماماً، وأن المركز هو القوة الوحيدة المؤثرة والفاعلة. انظر: **المركز والتابع**.

النفى، النبذ (بدون محاكمة)

Ostracism

آلية للعقاب أو **للضبط الاجتماعى**، توجد فى كثير من المجتمعات، وتتمثل فى عزل الشخص ليصبح بعيداً عن التفاعل الاجتماعى، أو التخاطب مع الآخرين. وفى الشكل المتطرف من النبذ قد يعامل الشخص كما لو كان ميتاً، وبالتالى فقد يؤدى النبذ إلى وفاة هذا الشخص فعلاً.

النقد

Cash

انظر: **نقود**.

نقل التكنولوجيا

Transfer of Technology

نقل التكنولوجيا من بلد إلى آخر أو من أحد أنماط النسق الاقتصادى إلى نمط آخر يعد عاملاً رئيسياً من عوامل **التنمية** الاقتصادية. ويلاحظ أن الأسلوب الذى يتم به نقل التكنولوجيا يمكن أن يؤدى كذلك إلى تشويه التنمية من عدة نواح، من هذا أن يدعم **تبعية** البلاد المستقبلة للتكنولوجيا للاقتصاديات المتقدمة. انظر: **التكنولوجيا الملائمة**، **التكنولوجيا الوسيطة**.

= الاجتماع المعروفة والمتداولة على مستوى العالم كله. وأشير – على سبيل المثال – إلى قاموس جوردون مارشال G.Marshall، الذى أصدرته دار أوكسفورد، طبعات متعددة، آخرها ١٩٩٨ (وقد ترجم إلى العربية تحت أشراف كاتب هذه السطور وصدر فى ثلاثة مجلدات عن المشروع القومى للترجمة بالمجلس الأعلى للثقافة أعداد ١٦٣، ٢٥١، ٢٦٠)) وقاموس آلان جونسون A.Johnson، الذى أصدرته دار بلاكويل، طبعات متعددة، آخرها ١٩٩٧.

وإزاء إصرار المؤلفة على إثبات المصطلح بصيغة الجمع، فقد ترجمناه كما أرادت، رغم أننا راجعنا هذه التسمية مع صاحب النظرية نفسه العالم الأمريكى والرشتاين فى مناسبة انعقاد المؤتمر الدولى الرابع عشر لعلم الاجتماع فى يوليو ١٩٩٨ فى مونتريال، حيث أكد صيغة المفرد، واستنكر صيغة الجمع. (المحرر)

نقلة موسمية *Transhumance*

انظر: **البدو، البدو الرعاة.**

النقود *Money*

وسيلة عامة **للتبادل** أو وسيلة لقياس حجم وقيمة عدد كبير من السلع والبضائع والتعامل فيها. ولكننا نجد أنه حتى فى الاقتصاديات التى تستخدم النقود، يظل فيها أشياء يصعب تقديرها، أو تبادلها مباشرة من خلال هذا المعيار، علاوة على وجود مجالات أخرى يعتبر تبادل النقود فيها من الأمور المنافية للأخلاق أو المجافية للذوق. وفى الاقتصاديات قبل الرأسمالية قد يغيب استخدام النقود تماماً، أو يندر استخدامها، كما قد نجد فى هذه الاقتصاديات أشكالاً من "النقود ذات الاستخدام المخصوص"، التى يتم استخدامها فى مجالات بعينها، كالتعامل فى صفقات لتبادل أنواع معينة من السلع، على خلاف "النقود ذات الاستخدام العام" التى نعرفها اليوم. وقد تم تحليل الاقتصاديات غير النقدية أنثروبولوجيا، من حيث وجود مقاييس للقيمة أو **مجالات للتبادل**، تستخدم فى تقدير القيم التبادلية للسلع فى المجالات المختلفة للنشاط الاقتصادى. أما بالنسبة للاقتصاديات النقدية فإن وجود وسيلة عامة للتبادل تحقق إمكانية تقويم أى مجموعات من السلع بالنسبة لبعضها البعض. ويساعد ذلك بدوره على تحطيم الحواجز بين المنتجين والمستهلكين المنفصلين جغرافياً واجتماعياً، بالإضافة إلى الوظيفة الجوهرية للنقود، وهى تأمين مرونة اقتصاد السوق.

ويجب ألا يتم الخلط بين النقود من ناحية والعملة أو النقد المتداول من ناحية أخرى، فبالنسبة للاقتصاديات الصناعية الحديثة تصبح النقود أمراً مرهقاً بالنسبة لكثرة عمليات التبادل، مما أدى إلى أن تبلغ عمليات ترميز القيمة التبادلية مرحلة متقدمة فى هذه الاقتصاديات، بحيث تم تجاوز العملة المادية وأصبحت المعاملات تتم على مستوى مجرد من الإجراءات المحاسبية. انظر: **الأنثروبولوجيا الاقتصادية، والتبادل (الودى).**

نقود من الأصداف *Shell Money*

انظر: **المادة السابقة.**

النماذج الرياضية فى الأنثروبولوجيا الاجتماعية الثقافية

Mathematical Models in Sociocultural Anthropology

النماذج الرياضية تصورات شكلية مجردة تستهدف تبسيط الواقع المعقد. ونجد أن عملية صياغة النماذج والإفادة منها تمكن المحللين من فحص النتائج المحتملة لصور التفاعل بين المتغيرات الهامة. ومن النماذج الرياضية المعروفة فى العلوم الطبيعية نظرية أينشتين عن النسبية، ونظرية مندل فى علم الوراثة. وتشمل النماذج الأنثروبولوجية تصورات العمليات **الديموجرافية** (السكانية)، والتنظيم الاجتماعى (أنساق **الزواج**، ونظم **القرابة**، وقواعد الإقامة)، كما تشمل استخدام الموارد (الرعى الأمثل، والأنساق الإيكولوجية)، بالإضافة إلى عملية صنع القرارات والأنساق الشعبية **للتصنيف**.

وقد أبدى كثير من علماء الأنثروبولوجيا الاجتماعية الثقافية حماساً كبيراً لاستخدام

النمـــاذج الرياضـــية خـــلال الـــستينيات والسبعينيات من القرن العشرين. ففى تلـك الفترة ظهرت محاولات اســتخدام عمليــات المحاكاة **بالكومبيوتر** فــى تــصميم وتقيــيم النماذج الأنثروبولوجيــة. كمــا حرصــت مراجعات الأنثروبولوجيا الرياضية (انظــر مثلاً: وايت فى مؤلفه الصادر عــام ١٩٧٣) على تخصيص حيز كبير لبناء النماذج. أمــا فى العصر الحديث، فقد تراجعــت عمليــات استخدام النماذج الرياضية، حيــث أصــبح الباحثون أكثر وعياً ببعض أوجه القصور فى هذا الأسلوب.

والملاحظ أن النماذج الرياضية التى يــتم إعدادها بشكل جيد يمكن أن تكون عظيمــة الفائدة فى بنــاء النظريــة، إذ إنهــا تجبــر الباحثين علــى صــياغة الفــروض التــى يستخدمونها فى تحليلاتهم صياغة واضــحة. وعندما تقدم النماذج الرياضية نتــائج غيــر واقعية، يتعين على الأنثروبولوجيين إمــا أن يعيدوا تقويم الفروض التى انطلقوا منها، أو أخذ متغيرات جديــدة فــى الاعتبــار فيمــا يجرونه من تحليلات. كما تــسمح النمــاذج الرياضية للباحثين بفحص آثــار الظــروف المتغيرة التى يتوقع حدوثها مستقبلاً.

وعلى الرغم من هذه الفوائــد لاســتخدام النماذج الرياضية، إلا أن بعض محــاولات علماء الأنثروبولوجيا ابتكــار مثــل هــذه النماذج الرياضية جاءت فى بعض الأحيــان مخيبة للآمال. فقد أساء المفكرون النظريون أحياناً فهم الفــروض الرياضــية للمنــاهج الصورية مثــل **نظريــة اللعــب**، وبحــوث العمليات، **وتحليل النظم**. والواقع أن عمليات المحاكاة بالكمبيوتر تتطلب بعض المهــارات فى تصميم البرامج التى لا يجيدها سوى قلة من الأنثروبولوجيين. ولكن المشكلة الكبرى هى أن كثيــراً مــن الأنثروبولــوجيين قــد انغمسوا فى تطبيقات النموذج الذى استخدموه إلى حد نسيان الطبيعــة المتداعيــة لــبعض الفروض الأساسية. انظر: **التحليل الشكلى**.

نمط الإنتاج *Mode of Production*

يرتبط هذا المفهوم الأساســى بالنظريــة الاجتماعية والتاريخية للماركسية والماركسية الجديــدة. ويتــسم تطــور هــذا المفهــوم والتفسيرات المرتبطة به بالتبــاين الــشديد. ومرد ذلك إلى تباين النظريات التــى تفــسر العلاقة بــين أنمــاط الإنتــاج **والتكوينــات الاجتماعية**، والتحول التاريخى مــن نمــط إنتاجى لآخر. ويتشكل نمط الإنتاج بــصورة أساسية من خلال العلاقة بين **وسائل الإنتاج وعلاقات الإنتاج**. وفى هذا الــصدد يؤكــد ماركس أنه فى أثناء إنتاج الناس للسلع تنشأ مجموعات متميزة من العلاقات الاجتماعيــة تتضمن **ملكية** وســائل الإنتــاج والعلاقــات الاجتماعية المترتبة على العملية الإنتاجية.

ويرى ماركس أن الأســاس الاقتــصادى الحقيقى للمجتمع يتمثل فــى قــوى الإنتــاج المادية، مؤكداً أنها تعبر دائماً عــن اتجــاه تاريخى عام للتطور والتجدد. كما أن قــوى الإنتاج هذه فى أى مرحلة للتطور الاجتماعى تؤدى إلى ظهــور مجموعــة محــددة مــن علاقات الإنتاج الاجتماعية، والتى نــستطيع من خلالها تحديد ملامح نمط الإنتــاج فــى المجتمع موضــوع الدراســة. ويلاحــظ أن

علاقات الإنتاج الاجتماعية التى قد تكون مناسبة فى فترة من الفترات لمستوى معين من تطور قوى الإنتاج المرتبطة بها سوف تصبح حتماً مفارقة تاريخياً. بمعنى فقدان هذا التناسب بسبب التطور المستمر لقوى الإنتاج، مما يجعلها تتجاوز علاقات الإنتاج المرتبطة بها. وهكذا فإن النظم الاجتماعية التى ينظر إليها على أنها تقدمية – فى مرحلة معينة من مراحل التطور السابقة – تصبح بالية فى فترة لاحقة. ويزداد التناقض بين قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج فيبلغ ذروته فى **الثورة**، والتى تكون بمثابة الانتقال من نمط إنتاجى إلى نمط آخر. ومن الممكن ملاحظة ارتباط مثل هذه التغيرات الثورية فى المجتمعات قبل الطبقية (انظر: **ثورة العصر الحجرى الحديث**) بالتغيرات التكنولوجية، بينما ترتبط الثورات فى المجتمعات الطبقية بسقوط الطبقة المسيطرة وظهور طبقة جديدة تحل محلها فى ملكية وسائل الإنتاج أو السيطرة عليها.

ولقد ساعد مفهوم نمط الإنتاج ونظرية الدور الحاسم الذى تلعبه قوى الإنتاج المتجددة فى إحداث التطور الاجتماعى على ظهور بعض النظريات التى تساوى الماركسية بنظريات الحتمية المادية، أو الحتمية الاقتصادية الفجة، على الرغم من أن تلك النظريات لم تلق قبولاً فى علم الاجتماع الغربى بشكل عام. كما ظهرت كذلك بعض التفسيرات الأكثر دقة وتحديداً للحتمية الاقتصادية. أما فى **الأنثروبولوجيا الماركسية** فقد كان لمفهوم نمط الإنتاج قيمة تفسيرية رئيسية. وعلى أية حال فقد قام بعض المفكرين الماركسيين بتوجيه النقد إلى تفسيرات مفهومى نمط الإنتاج والتكوين الاجتماعى، نذكر منهم **التوسير** على سبيل المثال (١٩٦٦). وكانوا فى ذلك على قناعة تامة بأن محاولات جعل هذه المفاهيم أكثر حساسية لاستيعاب العلاقات المتبادلة والمعقدة والخاصة بين المجالات الاقتصادية والإيديولوجية والسياسية فى السياقات التاريخية المحددة، من شأنه أن يبعد هؤلاء المفكرين عن الهدف الرئيسى لنظرية ماركس، ألا وهو تقديم تفسير لانتقال المجتمع من نمط إنتاجى إلى آخر وفقاً لأسس مادية. ويلاحظ على أية حال أن الاستخدام الصحيح لمفهوم نمط الإنتاج، مقترناً بالاستعانة بطرق البحث التاريخية والأنثروبولوجية، سوف يتيح لنا تفسير الخصائص المنفردة لأى نظام اجتماعى، وهو الأمر الكفيل بأن يجعلنا نتجاوز هذه المشكلات المنهجية. بل يكمل أحدهما الآخر، حيث يشيران إلى مستويين مختلفين من مستويات التحليل على نحو شديد الشبه بنظريات التطور المحدود (الميكرو) والكبرى (الماكرو). ومن هنا فإن نظريات "جودلييه" Godelier (١٩٧٨) تعد نظريات مهمة من تلك الناحية، لأنها أعادت مناقشة قضية الحتمية الاقتصادية فى إطار المجتمعات التى درستها الأنثروبولوجيا. فالدراسات الأنثروبولوجية تسجل أن تلك العلاقات لم تكن فى كثير من الأحوال علاقات اقتصادية خالصة، وإنما كانت علاقات أخرى، كتلك التى تحكمها القرابة أو الدين بوصفهما العوامل الحاكمة للتنظيم

الاجتماعى. ويوضح جودلييه أنه يتعين علينا فى مثل هذه الحالات أن ندرس بالنسبة لكل حالة على حدة: أسباب سيطرة العلاقات القرابية أو الأنساق الدينية أو القانونية على التنظيم الاجتماعى. وهو يرى أن الإجابة على هذا التساؤل ترجع إلى أهمية هذه المجالات فى تنظيم علاقات الإنتاج فى مثل هذه المجتمعات. معنى هذا أنه فى المجتمعات المرتكزة على القرابة يتولى نسق القرابة تنظيم علاقات الإنتاج الاجتماعية، وفى المجتمعات التى يسيطر عليها الدين، يضطلع النسق الدينى بهذه الوظيفة. (انظر: **طائفة** (طبقة مغلقة)، **نظام الجاجمانى**) وهكذا.

وهناك مظهر آخر للخلط والاضطراب فى الاستخدام الأنثروبولوجي لمفهوم نمط الإنتاج يرجع إلى التضارب مع الرؤية النظرية الأصلية لماركس، والتى لم تتسم بالاتساق الكامل عبر مجموع كتاباته. ذلك أن ماركس كان أقل اهتماماً بوصف أنماط الإنتاج فى مرحلة ما قبل الرأسمالية. وأكثر اهتماماً بتحليل الرأسمالية ذاتها. ويلاحظ أنه فى الوقت الذى كانت نظرياته عن أنماط الإنتاج فى مرحلة ما قبل الرأسمالية تمثل مطلباً للعديد من الأنثروبولوجيين الذين كانوا يهتمون بوجه خاص بتلك النوعية من المجتمعات السابقة على الرأسمالية، فقد توفر كم كبير من البيانات الإثنوجرافية. وقد قاد هذا الوضع بدوره إلى الكشف عن تكوينات لأنماط إنتاج جديدة لم تدر بخلد ماركس (منها على سبيل المثال **نمط الإنتاج المنزلى**، ونمط الإنتاج العشائرى، ونمط الإنتاج الفلاحى، ونمط الإنتاج الاستعمارى).

وعلى أية حال فليس هناك خلاف حول قبول بعض تصنيفات ماركس ذاته مثل نمط **الإنتاج العبودى**، **ونمط الإنتاج الآسيوى**، وغيرهما. ولا يختلف الأمر بالنسبة للتصنيفات الأنثروبولوجية **كالنظام الإقطاعى**، **والرأسمالية**، إذ مازالت مثاراً لكثير من الجدل والنقاش لاستخراج أنماط فرعية منها والتمييز بينها لتلائم التنوع التاريخى والإقليمى للتكوينات الاجتماعية الاقتصادية. ولقد أوضح ماركس أن نمط الإنتاج الأسبق والأكثر بدائية يتمثل فى **الشيوعية البدائية**، بالرغم من أن علماء الأنثروبولوجيا قد وجدوا أنه من الضرورى تدقيق هذا المفهوم والتمييز الواعى بين أنواعه المختلفة لكى يكون أكثر تعبيراً عن التنوع الكبير فى الأشكال الاجتماعية والاقتصادية الكائنة فى المجتمعات قبل الطبقية. إلى جانب أن ظهور **الزراعة** وما أدت إليه من زيادة **تقسيم العمل**، وإمكانية وجود المستوطنات الأكبر حجماً، واستطاعة قطاعات أكبر من السكان الاعتماد فى معيشتها على فائض الإنتاج الزراعى قد أدى إلى نمو الملكية الخاصة والطبقات الاجتماعية والتى أطلق عليها ماركس نمط الإنتاج "القديم"، وفى بعض كتاباته أطلق عليها نمط الإنتاج العبودى. وقد تشكك الكثير من علماء الأنثروبولوجيا فى أن تكون كافة المجتمعات قد مرت بهذه المرحلة، وفى القول بأن مرحلة العبودية كانت سمة مميزة للأنماط القديمة للإنتاج، على أساس أن العبودية لم تكن سوى جزء من التنوع فى نظم الإنتاج المختلفة (بما فيها الرأسمالية) فى

العصور الحديثة. ووفقاً لرؤية ماركس فإن نمط الإنتاج القديم أو نمط الإنتاج العبودى قد أفسح مكانه للنمط الإقطاعى الذى يتميز بسيطرة النبلاء على ملكية الأرض والاستئثار بفوائض الإنتاج من المنتجين الزراعيين. وقد أبقى على هذه الأساليب فى إطار نظام **رق الأرض** أو السخرة. وقد حظى موضوع الدور التاريخى للنظام الإقطاعى والخصائص المميزة له باهتمام المؤرخين وعلماء الاجتماع. كما شارك علماء الأنثروبولوجيا فى هذا الاهتمام بمناقشاتهم وأبحاثهم فى هذا الصدد، وتجلت إسهاماتهم فى مناقشة مدى ملاءمة تطبيق هذا المفهوم خارج سياقه التاريخى والجغرافى الذى تبلور فيه.

ووفقاً للتحليل الماركسى فقد النظام الإقطاعى فى العصور الحديثة مكانه للرأسمالية، وهى نمط الإنتاج الذى أولاه ماركس أكبر قدر من الاهتمام، ففى النظام الرأسمالى تنتقل ملكية وسائل الإنتاج من الطبقة الأرستقراطية مالكة الأرض إلى **الطبقة البورجوازية**، وعندها يصبح التعارض التاريخى قائماً بين البرجوازية والبروليتاريا. ثم تعمل **البروليتاريا** على الإطاحة بالبورجوازية ويتحقق بذلك الانتقال الثورى إلى مرحلة **الاشتراكية أو الشيوعية**، ويكون هذا التحول ملائماً لتطور قوى الإنتاج التى تشكل النظام الإنتاجى الجديد الذى يتميز بالجماعية وبالاشتراكية، ومن ثم يتناقض مع الملكية الفردية لوسائل الإنتاج.

ومن أكثر جوانب أنماط الإنتاج أهمية من منظور علماء الأنثروبولوجيا الحقيقة التى مؤداها أن أنماط الإنتاج المتباينة يمكن أن تتعايش فى إطار سياق اجتماعى معين، كالتعايش بين نمط الإنتاج الرأسمالى مع أنماط إنتاجية قبل رأسمالية فى المناطق الاستعمارية. وتمثل ظاهرة **تمفصل أنماط الإنتاج** التى تترتب على ذلك واحدة من أبرز المهام أمام الأنثروبولوجيا الماركسية وأكثرها ثراء وخصوبة.

نمط الإنتاج الآسيوى

Asiatic Mode of Production

يشير هذا المفهوم، فى كتابات **ماركس**، إلى الاقتصاد الريفى القائم على الاكتفاء الذاتى مع وجود حد أدنى من تقسيم العمل وجمود النظم الإنتاجية حول أشكال تقليدية. ووجود **بيروقراطية** دولة مركزية وقوة عسكرية، تسيطر عليها نخبة حاكمة ممن يثرون من فائض القيمة. وقد اعتبر ماركس نمط الإنتاج الآسيوى حالة استثنائية فى مسيرة نمو وتطور القوى الإنتاجية عموماً. ففى كتابه "رأس المال" (طبعة نيويورك. ١٩٠٦) يقول ماركس: "إن بساطة تنظيم الإنتاج فى تلك المجتمعات المحلية القائمة على الاكتفاء الذاتى تفسر لنا سر عدم قابلية المجتمعات الآسيوية للتغيير.. رغم ما فى هذا من تعارض لافت مع ظاهرة انحلال وإعادة تأسيس الدول الآسيوية بصورة متواصلة، وظاهرة التغيرات إلى لا تنقطع فى الأسر الحاكمة". ترتبط نظرية **الاستبداد الشرقى**، التى طورها ويتفوجل Wittfogel (١٩٥٧)، بمفهوم نمط الإنتاج الآسيوى. ولكن ويتفوجل يشدد على أهمية السيطرة

المركزية على موارد المياه في تشكيلة "حضارات الرى". وقد هجر كثير من الباحثين الماركسيين مفهوم **نمط الإنتاج** الآسيوى، ربما لأن القول بمفهوم ذى طبيعة جغرافية خاصة يتناقض مع الرأى الراسخ للنظرية الماركسية وهو أن مراحل تطور التشكيلات الاجتماعية الاقتصادية قابلة للتطبيق على نحو عالمى شامل.

نمط الإنتاج المسيطر

Dominant Mode of Production

تذهب النظرية الماركسية إلى أننا يمكن أن نلاحظ ظاهرة **تمفصل أنماط الإنتاج** فى مواقف الاتصال بين عدة تكوينات اقتصادية اجتماعية مختلفة. وفى مثل هذه المواقف يكون **نمط الإنتاج** المسيطر هو ذلك النمط الذى يعمل على تكامل النسق الاقتصادى فى مجموعه، على حين تكون أنماط الإنتاج الأخرى داخلة فيه أو متمفصلة معه على المستوى المحلى، ومن ثم تعد أنماط إنتاج تابعة أو ثانوية.

نمط الإنتاج المنزلى

Domestic Mode of Production

طور سالينز نظرية عن اقتصاديات المجتمعات ذات التكنولوجيا البسيطة (١٩٧٢). فقد أراد سالينز أن يفسر الميل إلى نقص الإنتاج وعدم الاستفادة الكاملة من الإمكانيات الإنتاجية فى هذه المجتمعات. ولكى يقوم بذلك استعار من أعمال عالم الاقتصاد الروسى خايانوف Chayanov الذى لاحظ وجود اتجاه بين وحدات المعيشة الفلاحية نحو قصر الإنتاج على متطلبات وحدة المعيشة أو **الجماعة المنزلية**. وعندما يتم إشباع هذه المتطلبات، لا يوجد دافع لمزيد من الإنتاج. ولا ينطوى نموذج سالينز عن **نمط الإنتاج** المنزلى فقط على فكرة أن الجماعات المنزلية تنتج لإشباع احتياجاتها، ولكن ينطوى أيضاً على تصور أن استقلال الجماعة المنزلية كوحدة تتحكم فى **وسائل الإنتاج** وعملية العمل. يطرح وصف سالينز لنمط الإنتاج المنزلى نموذجاً مثالياً للنسق الإنتاجى الذى تكون فيه الجماعات المنزلية وحدات ذات استقلال سياسى واقتصادى. كما ينطوى على نموذج تطورى يرى أن أكثر المجتمعات والاقتصاديات بدائية هى تلك التى توجد فيها علاقات مهمة كثيرة بين وحدات المعيشة. ويعتقد أن الروابط بين وحدات المعيشة، سواء كانت علاقة قرابية أو سياسية أو غير ذلك، يعتقد أنها بمثابة عوامل فعالة ضد استقلالية الجماعة المنزلية، كما تدفع إلى تحقيق فائض من الإنتاج يزيد على احتياجات وحدة المعيشة. وأخيراً يصل نمط الإنتاج المنزلى إلى ذروة انهياره عندما ينتقل التحكم فى وسائل الإنتاج إلى أيد خارج نطاق الجماعات المنزلية. انتقد **الأنثروبولوجيون الاقتصاديون** نموذج سالينز، حيث أكدوا أن الإنتاج - حتى فى أكثر المجتمعات بساطة - يتم التحكم فيه بالفعل على مستوى المجتمع المحلى، وأن هناك دائماً علاقات سياسية واقتصادية واجتماعية مهمة تربط الجماعات المنزلية ببعضها البعض.

نمط جامد (أو ثابت) ***Stereotype***

صورة عن شخص أو جماعة أو توجه نحو هذا الشخص أو تلك الجماعة ليست قائمة على الملاحظة والخبرة، وإنما تنهض على أفكار مدركة سلفاً. ويتم تحليل هذه الأنماط الجامدة فى الغالب كجزء من النسق الرمزى للعلاقات الاجتماعية، نظراً لأن كلاهما يعكس التقسيمات الاجتماعية ويعمل على استمرارها. وتعد الأنماط الجامدة السلبية لخصائص أو سمات جماعة أو فئة معينة جزءاً مهماً فى تكوين مختلف أنماط **التحيز والتعصب**، بما فى ذلك صور التعصب العرقى، والسلالى، والنوعى (ذكور وإناث)، والطبقى. ويمكننا من خلال التفاعل الاجتماعى الواقعى بين أفراد الفئات النمطية أن نتوصل إلى فهم التفاعل بين الأنماط الجامدة المختلفة، والطريقة التى يتبعها الأفراد فى تعديل، أو التعليق، أو المساومة على مختلف جوانب الأنماط الجامدة لمختلف **الأدوار**.

النمط الثقافى ***Cultural Pattern***

استخدم الأنثروبولوجيون مفهوم النمط بعدد من الأساليب المختلفة. فقد استخدم أصحاب **نظرية التشكيل** المصطلح للإشارة إلى مجموعات متآلفة من السمات الضرورية (أو "الأساليب المميزة") التى تسم ثقافات معينة. وقدمت **بندكت** فى كتابها "أنماط الثقافة" (١٩٣٤) تصنيفاً لمختلف الثقافات تبعاً للاتجاه. المسيطر عليها: الديونيسى والأبوللونى ...إلخ(*). وقد يستخدم المصطلح كذلك للإشارة إلى بعض أنماط السلوك التى تحددها الثقافة مثل الشعائر، أو الطقوس أو ببساطة التتابع الاعتيادى المألوف والنمطى للأنشطة الإنسانية المختلفة. كما أن هناك استخداماً آخر للمصطلح يقوم على مفهوم بارسونز (١٩٦٣) عن متغيرات النمط أو مجموعة التوجهات البديلة نحو الفعل الاجتماعى(**).

النمط العضوى الظاهر ***Phenotype***

انظر: **طراز تكوينى**.

نمط مثالى ***Ideal Type***

وسيلة أو أداة منهجية يشيع استخدامها فى العلوم الاجتماعية، سواء بشكل ضمنى أو لهدف واضح، ويمثل النمط المثالى عند ماكس **فيبر** (١٩٤٩)، الذى أولى عناية خاصة لهذا المفهوم، تجريداً أو تجميعاً لملامح خاصة لها وجود فى الواقع. لكن النمط المثالى لا يحتوى على كافة الملامح الموجودة فى الواقع العيانى، كما أن هذه الملامح لا تتواجد جميعها فى كل حالة. ومع ذلك فإن النمط المثالى يتم بناؤه لكى يصبح أداة لتفسير التنوع الموجود فى المواقف العيانية، وفى صياغة الفروض التى تفسر هذا التنوع. ومن الممكن أن يؤدى النمط

(*) راجع عرضاً وافياً لوجهة نظر روث بندكت فى التكامل الثقافى، وعرضاً للتكامل الذى يتخذ المثل الأعلى الأبوللونى، وذلك الذى يتخذ المثل الأعلى الديونيسى فى: رالف بيلز وهارى هويجر، مقدمة فى الأنثروبولوجيا العامة، الجزء الأول، ترجمة محمد الجوهرى وزميله، الفصل الرابع، ص ١٥٠ وما بعدها. (المحرر)

(**) يعد حديث بارسونز عن متغيرات النمط أهم إسهاماته النظرية فى علم الاجتماع. وتدل متغيرات النمط على البدائل التى تبدو فى المعايير – أو أنماط توقعات الدور – وفى اختيارات الفرد. ويقدم بارسونز فى كتابه "النسق الاجتماعى" خمسة أزواج من هذه البدائل يعتبرها شاملة على

المثالى، فى كثير من الأحيان، إلى تشويه الواقع، لأن اختيار هذه الملامح يتم بشكل تحكمى، وبعد أن يتم تشييده يكتسب أهمية زائفة أو وجوداً عيانياً لا أساس له، كما يمكن أن يؤدى إلى تجاهل سمات أخرى لها نفس الأهمية الإمبيريقية أو تزيد. ويرى فيبر أن النمط المثالى لا يمثل فرضاً إنما يتعين النظر إليه على أنه يساعد على صياغة الفروض. غير أن استخدام الأنماط المثالية لا يخلو من المخاطرة: فما أن نصوغ هذه الأنماط، حتى نبدأ الحديث عن دقة النموذج الواقعى الذى يمثله النمط، ونتجاهل الحديث عن الواقع ذاته، ذلك الواقع الذى يحتوى على العديد من السمات المتناقضة والمتغيرة.

ويلجأ الخطاب العلمى الاجتماعى إلى الاستسهال عند الجدل حول تنميطاته التحكمية للواقع أو التاريخ، تلك النماذج التى أصبحت عائقاً أكثر من كونها وسيلة تساعد على فهم وتحليل الظواهر الاجتماعية الثقافية والتاريخية(*).

نموذج *Model*

وسيلة تستخدم بهدف المساعدة على تفسير الحقيقة وبناء **النظرية**. ونجد أن الدلالة الدقيقة لمفهوم النموذج وعلاقته بالنظرية وبالشواهد التجريبية ليست محددة دائماً بشكل واضح فى العلوم الاجتماعية، وإن كان هناك اتفاق عام على أن النموذج يحتل مكانة متوسطة بين مستويات الملاحظة الإمبيريقية لحالات معينة وبين النظرية العامة أو المجردة. ويهدف النموذج إلى تفسير العلاقات بين مجموعة معينة من الظواهر أو المتغيرات عن طريق عرضها فى شكل مبسط، إلا أن استخدام مصطلح النموذج قد اتسع ليغطى أنواعاً مختلفة من التعميمات أو التصورات التى تتدرج من المماثلات التى تساعد على فهم **الأنماط المثالية** أو النماذج التى تقترب من النظريات فيما يتعلق بأهدافها التفسيرية. وهناك اختلاف كبير فى مجال العلوم الاجتماعية والأنثروبولوجيا بشأن الدلالة النظرية للنماذج ومكانتها. وقد عولجت هذه الاختلافات باعتبارها أحد جوانب التعارض بين الأنثروبولوجيا **البنيوية** والأنثروبولوجيا الإمبيريقية. ويرى ليفى شتراوس وغيره من البنيويين أن الإمبيريقيين قد أساءوا فهم فكرة البناء إذ اعتبروه ظاهرة سطحية يمكن تجريدها من واقع الملاحظة الإمبيريقية. ويرى شتراوس أن البناء لا يمكن ملاحظته ملاحظة مباشرة، كما أنه

= أساس مستوى معين من التعميم، وذلك على النحو التالى:
١- الوجدانية فى مقابل الحياد الوجدانى.
٢- المصلحة الذاتية فى مقابل المصلحة الجمعية.
٣- العمومية فى مقابل الخصوصية.
٤- الأداء فى مقابل النوعية.
٥- التخصص فى مقابل الانتشار.
راجع عرضاً وافياً لمتغيرات النمط، ولكل آراء بارسونز فى النظرية ودراساته الإمبيريقية فى علم الاجتماع فى: نيقولا تيماشيف، نظرية علم الاجتماع. طبيعتها وتطورها، ترجمة محمود عودة وزملاؤه، طبعات متعددة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ص ص ٣٥٠ وما بعدها. (المحرر)

(*) انظر حول هذا الموضوع محمد الجوهرى، "فكرة النمط فى العلوم الاجتماعية"، مقال بمجلة الفكر المعاصر، عدد ٧٠، ديسمبر ١٩٧٠، ص ص ١٨-٢٥. (المحرر)

ليس نموذجاً مبسطاً للحقيقة الإمبيريقية. والأصح أنه مجموعة من المبادئ الضابطة التى تشكل الحقيقة الإمبيريقية التى يمكن فهم عملها من خلال مظاهرها الإمبيريقية. فالبنية تختلف اختلافاً جوهرياً عن هذه الجوانب، نظراً لأنها تعمل على مستوى لا شعورى ومختلف.

وبصرف النظر عن الجدل الذى دار بين الأنثروبولوجيا الإمبيريقية والبنيوية، نجد أن النظرية والكتابات الأنثروبولوجية عموماً تختلف فيما بينها اختلافاً بعيداً فى طريقة النظر إلى النماذج. فقد تعد النماذج تصويراً واقعياً للحقيقة يطابق الظواهر التى يمثلها، أو تعد مجرد وسائل موجهة مختارة تكون ذات علاقة تحكمية - إلى حد ما - بالواقع الإمبيريقى، واختبار مدى صدقها هو الذى يحدد مدى مساعدتها لنا فى تنمية فهمنا للظواهر محل الدراسة. والواقع أن الإخفاق فى توضيح المستوى الذى يمكن أن يصبح فيه النموذج صالحاً للتفسير يؤدى إلى كثير من الجدل العقيم فى الأنثروبولوجيا.

نموذج أو نمط Pattern

يستخدم مفهوم النموذج أو النمط فى علم الأنثروبولوجيا بعدة طرق مختلفة، وبدون كثير من التدقيق فى الغالب. فقد يستخدم المصطلح ليشير إلى أنماط السلوك، أو القواعد السلوكية المرعية بين أعضاء جماعة معينة أو مجتمع محلى. أما مصطلح النمط الثقافى فقد استخدمته روث **بندكت** (عام ١٩٣٤)، للإشارة إلى السمات أو "الأساليب" الأساسية المشتركة التى تميز الثقافة ككل، وتحدد التوجه النفسى - الاجتماعى لأبنائها. (انظر: **الثقافة والشخصية**). وهناك استخدام آخر للمصطلح يشير إلى أنماط أو مجموعات من **السمات الثقافية**، التى تكشف عن التواصل والاستمرارية الجغرافية أو التاريخية. انظر: **التاريخ الثقافى، المناطق الثقافية.**

النموذج أو الشكل التحليلى
Paradigm

استخدم "كون" Kuhn هذا المصطلح فى ثنايا نظريته عن "الثورات العلمية" (١٩٦٢). لكى يحدد ملامح "نموذج المشكلات والحلول" السائد، والذى يسيطر على النشاط العلمى فى لحظة زمنية معينة. وفى رأى "كون" أنه عندما تزداد قيمة الشواهد والأدلة على قصور النموذج أو الشكل التحليلى، يعلق استخدامه إلى أن تصبح فيها تلك الأدلة ساحقة وقاطعة، الأمر الذى يؤدى إلى التخلى نهائياً عن ذلك النموذج واستبداله بنموذج جديد.

النموذج الإحصائى Statistical Model

انظر: **النموذج الآلى الإحصائى.**

النموذج الآلى / الإحصائى
Mechanical / Statistical Model

استخدم هذا التمييز ليفى شتراوس فى نظريته عن **الأبنية الأساسية** للقرابة (عام ١٩٦٩)، ويخدم النموذج الآلى العلاقة بين الظواهر التى يمثلها، ولهذا فهو تمثيل للعنصر المدرك بالحواس على نفس المقياس الذى يعبر عن الظواهر نفسها. وعلى سبيل المثال، نجد أن البناء الأساسى للقرابة فى نسق للزواج **المفروض** يمكن تمثيله عن

طريق نموذج يمثل صورة مبسطة للواقع. أما النموذج الإحصائى من ناحية أخرى، فيمثل علاقة أكثر تعقيداً للواقع الذى تمثله أو تحاول تفسيره. وتتطلب الأبنية المعقدة للقرابة نماذج إحصائية لتحليلها وتفسيرها.

نوع (أيضاً جنس) *Gender*

أخذ هذا المصطلح يحل فى الأنثروبولوجيا الحديثة، بشكل متزايد محل مصطلح جنس Sex فى إطار مناقشات الفروق بين الرجال والنساء فى السلوك، والدور، والمكانة الراجعة إلى عوامل واعتبارات اجتماعية وثقافية. ونلاحظ فى البداية أن مصطلح الجنس (فى اللغة) يشير إلى تصنيف الأسماء إلى فئات تسمى تقليدياً: المذكر، أو المؤنث، أو المحايد. أما فى أيامنا هذه فيستخدم للإشارة إلى الفروق بين الذكور والإناث الراجعة إلى عمليات تنميط اجتماعى وثقافى ونفسى. ومن هنا فإن التمييز بين مصطلح جنس Sex، الذى هو ظاهرة بيولوجية، ونوع Gender، الذى هو تصنيف ثقافى،يتيح لنا فرصة الفصل بين الفروق البيولوجية والثقافية بين الذكور والإناث، ومن ثم يجنبنا اتخاذ أى موقف يقوم على الحتمية البيولوجية. ويلاحظ أن هوية النوع يتم تأسيسها وتوصيلها بوسائل كلامية وغير كلامية. ولذلك ركزت بعض البحوث الحديثة اهتمامها على كيفية تأثر تصنيفات النوع بالبناء الدلالى للغة. وهكذا اقترح لاكوف Lakoff (١٩٧٥) أن المصطلحات المتعلقة بالجنس فى اللغة يمكن أن تؤثر على الأبنية والاتجاهات المعرفية نحو النوع. فحيثما نجد أن مصطلح الجنس الدال على طبقة أو على فئة ذات تركيب مختلط من الجنسين يكون مصطلحاً مذكراً، وأن المصطلح المؤنث هو المصطلح الدال على الإناث فقط، حيثما نجد ذلك فإنه يقال إن هذه اللغة تعكس وتدعم فى الآن اتجاهات سيطرة الذكور وتفوقهم(*). وخير مثال على ذلك استخدام مصطلح "رجل" Man للإشارة إلى الجنس البشرى كله، وقصر مصطلح "امرأة" للإشارة إلى النساء فقط. وقد أوضحت الدراسات التى أجريت على التغيرات التى طرأت على مصطلحات تمييز النوع فى اللغات الإندو أوروبية قد دلت على أن المصطلحات المؤنثة تتعرض للتغير باستمرار، وتكتسب فى ثنايا ذلك دلالات ازدرائية، فى الوقت الذى لا يحدث فيه ذلك بالنسبة للمصطلحات المذكرة. ويمكننا أن نلاحظ ذلك فى المصطلحين الإنجليزيين المستخدمان للدلالة على الأعزب والعانس، فمازال مصطلح الأعزب Bachelor محافظاً على معناه الأصلى وهو "الرجل غير المتزوج" Single man، بينما اكتسبت كلمة العانس دلالة سلبية أو تحقيرية هى "البكر العجوز" أو Old maid.

وقد درس لاكوف الفروق بين الجنسين فى الاستخدام اللغوى الأمريكى، وزعم أن هناك فروقاً فى المفردات اللغوية لكلا الجنسين: من هذا استخدام النساء الأكثر للصفات "الفارغة"، مثل كلمة جذاب أو فاتن

(*) يلاحظ فى اللغة العربية أن جمع الإناث إذا اختلط به الذكور، ولو واحد فقط، يعامل معاملة الجمع المذكر السالم. وبالنسبة للمثنى المكون من ذكر وأنثى فإنه يتخذ صفة المثنى المذكر. (المحرر)

Cute، وكذلك كثــرة اســتخدامهن لــصيغ السؤال، على حين يميل الرجال إلى استخدام صيغ التوكيد، والصيغ الأكثر تأدباً، والكلام المطاط، والصيغ الأكثــر صــحة، وهكــذا. ويلاحظ أن اختبار هذه الادعاءات إمبيريقيــاً مازال ناقصاً، كما أن بعض النتــائج تتــسم بالتناقض إلى حد ما. ومع ذلــك نؤكــد أن لاكوف قد راد ميداناً بحثيــاً مهمــاً، ولكــن القضية مازالت تتطلب مزيداً مــن البحــوث ومزيداً من مناهج الاختبار الدقيقة، وذلك قبل أن يتسنى تأكيد وجود علاقات بين الوضــع الاجتماعى (بما فى ذلك الطبقة الاجتماعيــة وغيرها من العوامل علاوة على هوية النوع) والاستخدام اللغــوى. انظــر مــواد: **المــرأة والأنثروبولوجيا**، **وعلم اللغة والأنثروبولوجيــا**، **وتقسيم العمل على أساس الجنس**.

هـ

الهامشية *Marginality*

الهامشية من حيث أبعادها الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية تعد عنصراً هاماً فى معظم سياقات البحث الأنثروبولوجي، وهى ذات أبعاد متباينة تتعرض لها النظرية الإثنوجرافية والأنثروبولوجية بدرجات مختلفة. فيشار من ناحية إلى أنه فى خبرات **الدراسة الميدانية** يعتبر الأنثروبولوجي نفسه نوعاً من الإنسان الهامشى حيث أنه لا يكون مندمجاً كلية فى المجتمع الذى يدرس فيه، كما أنه يعتبر أيضاً منفصلاً إلى حد ما عن ثقافته الوطنية. وقد رصدت دراسات إثنوجرافية متأثرة **بالأنثروبولوجيا النقدية** نتائج هذا النوع من الهامشية. ومن ناحية ثانية فإن أغلبية الشعوب التى يقوم الأنثروبولوجيون بدراستها تعتبر جماعات هامشية على نحو ما، بل إن بعضها يكون فى الغالب فى حالة هامشية مزدوجة، كما هو الأمر فى الجماعات الإثنية الهامشية فى أحد مجتمعات العالم الثالث، تلك المجتمعات التى تعد بدورها هامشية بالنسبة للنظام الرأسمالى العالمى. ويميل البحث الأنثروبولوجي داخل الدول الغربية إلى التركيز على تلك الجماعات التى تعتبر هامشية على نحو ما بالنسبة **للمجتمع القومى** السائد، سواء كانت هذه الجماعات إثنية، أو أنها تعيش بطريقة أخرى تجعلها بعيدة عن النمط العام السائد فى المجتمع.

وعلى الرغم من تفضيل الأنثروبولوجيين الواضح لدراسة الشعوب الهامشية، فإن هذه المهنة تميل أحياناً إلى التوارى خجلاً من التبعات أو النتائج الممكنة لهذا الاختيار. وقليل من الأنثروبولوجيين فقط هم الذين يعرفون ذلك العلم عموماً بأنه يدرس الجماعات الهامشية، على الرغم من أنهم غالباً ما يعرفونه باعتباره دراسة مجتمعات ما قبل الصناعة أو المجتمعات الصغيرة المحدودة النطاق. وهذه تعريفات تتجاهل الملمح العام والحيوى للهامشية والتى تشكل غالبية المجتمعات التى تدرسها الأنثروبولوجيا. وفى الحقيقة، وكما أوضحت الدراسات داخل نطاقات عديدة من الأنثروبولوجيا النقدية، **والأنثروبولوجيا التطبيقية، والأنثروبولوجيا الماركسية،** ونظريات **التبعية**، ونظرية **النظم العالمية**، فإن العمليات والأبنية التى تشكل الهامشية وتحددها وتبقى عليها هى بذاتها مجالات ضرورية ومشروعة للبحث الأنثروبولوجي. إذ إن وظيفة الباحث الإثنوجرافى ليست فقط تسجيل الملامح الاجتماعية الثقافية المميزة التى توجد داخل العالم المغلق للجماعة الهامشية، ولكن عليه أيضاً توثيق خبرات وعمليات التهميش والكشف عن علاقتها بالنظام السياسى والاجتماعى الاقتصادى الأوسع. وحينما يتم الكشف عن أبنية القوة الكامنة سواء على المستوى الإقليمى أو القومى أو الدولى، يزول الوهم القائل بوجود مجتمع أو ثقافة مغلقة لا تتأثر خارجياً،

ويتضح أن كل المجتمعات البشرية (سواء كانت عشائر أو قبائل أو أقليات إثنية، أو قطاعات من المجتمع الصناعى الحديث) كلها توجد داخل إطار من العلاقات المتداخلة مع الجماعات المجاورة، وداخل إطار النظم الاجتماعية الثقافية الأوسع والتى تؤثر تطوراتها التاريخية عليها بطريق مباشر أو غير مباشر.

هجرة ***Migration***

تأثرت معظم المجتمعات المحلية الريفية التى درسها الأنثروبولوجيون على نحو ما بعملية الهجرة. كما أن كل منطقة من المناطق الحضرية التى كانت موضوعاً للدراسة الأنثروبولوجية (سواء كانت بلدة أو مدينة) تحتوى على نسب كبيرة من السكان المهاجرين. وغالباً ما ينظر إلى الهجرة على أنها عملية تحدث فى اتجاه واحد (من الريف إلى الحضر عادة)، نظراً لأن هذا النمط من الهجرة يمثل الاتجاه التاريخى الأشد وضوحاً، وهو الذى يستأثر باهتمام مستمر لأنه يؤدى إلى نمو سكان المدن، خاصة فى العالم الثالث، حيث يسبق النمو السكانى قدرتها على التنمية الاقتصادية. إلا أن التحليل الأدق لعمليات الهجرة يكشف أن هذه العمليات لا تتم فى اتجاه واحد فقط. ويلاحظ أن البيانات الإحصائية الخام للهجرة الريفية الحضرية قد لا تظهر عدد حالات الهجرة العائدة (المرتدة)، كما تخفى وجود الأشخاص والأسر الذين يتناوبون الإقامة بين المجتمعات المحلية الريفية والحضرية.

وهناك مدخلان للدراسة الأنثروبولوجية للهجرة، أحدهما المدخل الريفى، والآخر المدخل الحضرى. فى المدخل الأول، يتم دراسة تأثير معدلات الهجرة وعملياتها فى المجتمع المحلى الريفى من ناحية بناء الأسرة، والتنظيم الاقتصادى، والهوية الثقافية أو العرقية للمجتمع الريفى. وفى المدخل الحضرى (انظر: **أنثروبولوجيا المدينة**) تدرس كيفية اندماج المهاجرين فى البيئة الحضرية. وكيف تستجيب جماعات المهاجرين وتتغير نتيجة الحياة الحضرية، وكيف تؤدى المجتمعات المحلية التى ينشئها المهاجرون (والتى يطلق عليها فى العالم الثالث **مدن الأكواخ**) إلى تغيير طبيعة وخصائص المدينة ذاتها.

وبسبب طبيعة ظاهرة الهجرة، تنطلق معظم التحليلات بشكل آلى من الجوانب الاقتصادية والإيكولوجية لدوافع المهاجر وللتنظيم الاجتماعى. ويدلنا هذا التوجه على أن نمط الهجرة الريفية الحضرية يعد فى الأساس استجابة لنقص الفرص الاقتصادية المتاحة فى المناطق الريفية، وضعف التدعيم الاقتصادى للمنتج أو الفلاح الصغير. بالإضافة إلى عوامل أخرى مثل تركيز الأرض أو غيرها من الموارد فى أيدى الصفوة الغنية على حساب الفئات الفقيرة من السكان. ولكننا يجب ألا ننسى فى نفس الوقت أن درجة سيطرة المدينة اجتماعياً وثقافياً على القرية تعمل هى الأخرى على تشجيع الهجرة، حيث لا تعد المدينة مركز القوة الاقتصادية السياسية والاجتماعية فحسب، ولكنها تتمتع أيضاً بقيم ثقافية مسيطرة. ونلاحظ أن المهاجر الريفى إلى

المدينة – سواء بشكل مؤقت أو دائم – يواجه داخل المدينة باستمرار هذا النمط من السيطرة الحضرية، لأنه يندمج فى العادة فى تجمعات سكانية هامشية أو تلقائية تتسم بقلة فرص التوظيف وتركز عوامل **الفقر** الحضرى.

وتهتم دراسات الهجرة عموماً بالعوامل السكانية للمهاجرين (النوع، السن، خصائص الأسرة)، وتحاول التعرف على العلاقة بين هذه العوامل وبين الجوانب الاجتماعية والاقتصادية والثقافية لعملية الهجرة. ولا يرجع التفاوت النوعى للمهاجرين إلى نمط الفرص الاقتصادية المتاحة فى المدينة (العمل المنزلى المتاح أساساً للنساء، والعمل الصناعى الذى قد يفضله الرجال) فحسب، ولكنه يرجع أيضاً إلى السمات الثقافية والاقتصادية وخصائص البناء الاجتماعى للمجتمع المستقبل للمهاجرين. ففى جنوب أفريقيا، كانت الهجرة للعمل فى مدن البيض تقتصر على الرجال الذين لا يهاجرون إلا بعد الحصول على تصريح بالعمل. وذلك مع بقاء أسرهم وزوجاتهم فى مواطنهم الأصلية الأفريقية التى أنشئت لحجز غالبية السكان السود. (انظر: **الفصل العنصرى، والعنصرية**)، ويتضح من هذا المثال الصارخ كيف تعمل الإيديولوجية العنصرية على تدعيم عملية الاستغلال الاقتصادى للعمالة المهاجرة. وبالمثل يمكن ملاحظة ظواهر مشابهة ولكنها أقل تطرفاً فى معظم المدن والأمم الحديثة، حيث نجد أن انتماء المهاجر لجماعة سلالية أو عرقية لها مكانة دنيا يعد سبباً كافياً لحرمان هذا الفرد من بعض الحقوق التى تعد بالنسبة لغيره حقوقاً مدنية أو إنسانية أصيلة.

وتهتم بعض دراسات الأنثروبولوجيا الحضرية بالظروف الاقتصادية والفرص الخاصة المتاحة فى مناطق حضرية معينة، والعمليات التى عن طريقها يتمكن المهاجرون من تحسين أحوالهم باضطراد، أو يتم "نفيهم" إلى مناطق وضع اليد الهامشية وإلى الوقوع فى براثن الفقر الحضرى. ومن الظواهر المستقلة التى ترتبط بعملية الهجرة، ظاهرة تغير الهوية **الإثنية** للمهاجرين. إلا أنه لا يصح أن نفترض أن المهاجرين الناجحين لابد أن يفقدوا هويتهم السلالية أو العرقية أو يتوقفوا عن احترام ثقافتهم الأصلية، كما أنه لا يصح الزعم بأن المهاجرين الفقراء أو غير الناجحين هم الذين تزداد احتمالات احتفاظهم بهويتهم السلالية أو العرقية. والأصوب أن تدرس علاقات التداخل بين الهجرة والإثنية فى كل حالة على ضوء تطور السياسات الإثنية المعمول بها فى تلك الأمة أو المنطقة محل الدراسة.

إلا أن هذا النمط من الهجرة الريفية الحضرية ليس سوى شكل واحد للهجرة من بين أشكال كثيرة. إذ تتضمن الهجرة بمعناها الواسع أنماطاً عديدة من التحركات السكانية، تشمل **البداوة (الترحال)** بالنسبة لفئات السكان الذين يعملون فى **الصيد والجمع والرعى**، بالإضافة إلى الهجرة الإجبارية أو غير الاختيارية (انظر: **اللاجئون**)، والهجرة المخططة، ولكل نمط من هذه الأنماط خصائصه المميزة. فالهجرة المخططة – على عكس الهجرة التلقائية –

تتم وفقاً لسياسة حكومية، سواء من أجل بناء المدن الجديدة التى تكون لها برامج تنمية اقتصادية أو صناعية مخططة، أو بهدف احتلال أو استعمار بعض المناطق التى يعتقد المستعمر أنها لا تستغل بكامل إمكانياتها. وتنتمى دراسة مشكلات الهجرة المخططة أو الاستعمار إلى ميدان **التنمية** والتخطيط. ويلاحظ أن عملية الاستعمار المخطط فى العالم الثالث قد تلحق الأذى بالسكان الأصليين فى المناطق المخططة، وهى تخضع فى الغالب لما يمليه رجال السياسة، وليس لما يقود إليه الفكر الرشيد اقتصادياً أو إيكولوجيا، كما هو الشأن فيما أطلق عليه "فتح الأمازون".

وتعتبر الهجرة العائدة ظاهرة خاصة قد ترتبط بالتغير فى الفرص الاقتصادية بالمناطق الريفية بالمقارنة بالمناطق الحضرية، أو قد ترتبط بمرحلة خاصة فى الدورة التنموية للجماعة المحلية وبمراحل العمر المختلفة للفرد. ومن العوامل التى تؤثر أيضاً فى الهجرة العائدة، إحياء الاهتمام بالأنماط الثقافية والعرقية وقيم المجتمع المحلى الأصلى.

الهجرة الريفية الحضرية
Rural – Urban Migration

انظر: **المادة السابقة**.

هدية، هبة — *Gift*

احتل موضوع الهدية مكانة مهمة فى علم الأنثروبولوجيا منذ نشر **موس** دراسته الكلاسيكية عن الهبة (الترجمة ١٩٥٤). وقد طور موس نظرية فى الهبة استلهمها من مصادر عدة منها دراسة **مالينوفسكى** لنظام **الكولا**، ووصف نظام **البوتلاتش** وغير ذلك. وأراد أن يطبق هذه النظرية على جميع المجتمعات "البدائية" أو "العتيقة". وقد أشار إلى وجود نوع من الأخلاقيات الأساسية **للتبادل الودى**، وهو الموضوع الذى طوره ليفى شتراوس فى نظريته عن **التحالف**، وكان له تأثيراً بالغاً على ميدان **الأنثروبولوجيا الاقتصادية**. وقد أشار إلى ثلاثة مجالات للالتزام هى: العطاء، والأخذ، والرد. فالهدايا فى رأى موس تخلق علاقات ليس بين الأفراد فحسب، وإنما بين الجماعات أيضاً، وهى علاقات تأخذ شكل **موقف التهادى** الكلى. ويرتبط التزام الرد بالاعتقاد بأن الهدية تضمن وجود علاقة روحية مع مقدم الهدية فى المجتمعات التى تكون فيها الأشياء "أجزاء من الأشخاص" ومن الهوية الاجتماعية. من هنا تكون المكانة والهيبة على محك الاختبار خلال عملية تبادل الهدايا. وتوجد عناصر من هذه الأخلاقيات فى عمليات تبادل الهدايا فى مجتمعنا المعاصر، وإن كان قد غطى عليها نمط السوق فى التبادل الذى يسيطر على الاقتصاد المعاصر.

هندى (أحمر) — *Indian*

أطلق هذا المصطلح على السكان الأصليين للأمريكتين أوائل المكتشفين الأوروبيين، على أساس انطباع خاطئ حيث ظن هؤلاء المستكشفين أنهم وصلوا إلى الهند. ولكن المصطلح استقر بعد ذلك

ومازال يستخدم بشكل عام، على الرغم من أنه مصطلح مرفوض لدى بعض الأقطار وداخل بعض السياقات، نظراً لأنه محمل بمضامين عنصرية. وتستخدم مصطلحات الأمريكي الهندى. أو "الأمرهندى" Amerindian أو "الأميرند" Amerind لتمييز السكان الأصليين للأمريكتين عن سكان الهند، خصوصاً فى مناطق الكاريبى، حيث توجد جماعات كبيرة من السكان الوافدين من شبه القارة الهندية. ويرتبط مصطلح "الهندى" داخل أمريكا اللاتينية المتحدثة بالأسبانية على إهانة عرقية، وتستخدم بدلاً منه مصطلحات "الأصلى" أو "المحلى" أو القروى. لكن مصطلح "الهندى" يستخدم بشكل عام فى البرازيل. انظر: **الإثنية**.

هوبز، توماس (١٥٨٨-١٦٧٩)
Hobbes, Thomas

فيلسوف إنجليزى ومنظر اجتماعى، يتعارض رأيه الشهير الخاص بوضع الحياة الإنسانية فى حالتها الطبيعية (حيث وصفها بأنها منعزلة وفقيرة، ومقززة، ووحشية، وقصيرة) يتعارض مع تصوير **روسو** للمتوحش النبيل (انظر: **التنوير**). وقد ذهب هوبز فى كتابه "التنين" Leviathan (١٦٥١)، إلى أن الدولة تعد ملاذاً من النظام الطبيعى الذى يمثل "حرب الكل ضد الكل". كما أن ظهور الدولة، التى تستلزم أن يتنازل الأفراد عن حقهم فى استخدام القوة لصالح سلطة مركزية واحدة، يتيح ظهور تطور المجتمع والثقافة داخل سياق من العلاقات السلمية. لذا فإن قانون الطبيعة الأول والأساسى عند هوبز هو "البحث عن السلام والسير فيه".

هوية Identity

إدراك الفرد نفسياً لذاته. واتسع هذا المفهوم داخل العلوم الاجتماعية لكى يشمل الهوية الاجتماعية، والهوية الثقافية، والهوية العرقية (السلالية)، وهى مصطلحات تشير إلى توحد الذات مع وضع اجتماعى معين، أو مع تراث ثقافى معين، أو مع **جماعة سلالية**. ويمكن الحديث أيضاً عن هوية الجماعة، بمعنى التوحد أو الإدراك الذاتى المشترك بين جماعة من الناس. لكن استخدام مفهوم "الهوية" كان موضع نقاش من جانب بعض الباحثين المعاصرين، لأن هذا المفهوم ينطوى على خاصية ثابتة ومستمرة للفرد أو الجماعة. ويرى هؤلاء الباحثين ضرورة التركيز على عملية التوحد، وليس البحث عن هوية "ثابتة".

هيبة Prestige

مصطلح يمكن أن يستخدم بمعنيين مختلفين إلى حد ما، الأول هو الإشارة إلى قدرة الفرد على نيل التقدير أو التقييم الإيجابى من الآخرين. والثانى هو التقدير الإيجابى أو الاحترام الذى يضفيه الناس على وضع اجتماعى معين، أو على **رتبة** أو **وظيفة** معينة. ويمكن للشخص أن ينال الهيبة الشخصية بفضل سلوك هذا الشخص أو مزاياه بصرف النظر عن رتبته أو **مكانته**، فى حين أن هناك بعض المواقف الاجتماعية

المعينة التى تخلع الهيبة على شاغلها تلقائياً. ويلاحظ أن إضفاء الهيبة وتوزيعها ودلالاتها تختلف اختلافاً بعيداً تبعاً لاختلاف أنماط النظم السياسية. ففى النظم السياسية ذات نظام **الرجل الرئيس** أو فى **الكيانات الرئاسية** الموجودة فى الساحل الشمالى الغربى للولايات المتحدة كانت عمليات المنافسة للحصول على الهيبة تنطوى فى فترة ذروة منافسات **البوتلاتش** على دلالات مهمة للعمل والتنظيم السياسى. انظر: **الأنثروبولوجيا السياسية**.

هيرسكوفيتس، ملفيل جان (١٨٩٥-١٩٦٣)
Herskovits, Melville Jean

عالم أنثروبولوجيا أمريكى اشتهر بدراساته عن أفريقيا وعن الأمريكيين السود. وقد كان هيرسكوفيتس تلميذاً لبواس، وارتبط طوال حياته العلمية بجامعة نورث وسترن. وإلى جانب إسهاماته فى دراسات الثقافة **السوداء** وشهرته كمؤسس لأنثروبولوجيا الأمريكيين السود، فقد اشتهر هيرسكوفيتس بإسهاماته المهمة فى **الأنثروبولوجيا الاقتصادية** ونظرية **التكيف الثقافى**.

هيستريا — *Hysteria*

شكل من أشكال الاضطراب العقلى، يتسم بظهور ردود أفعال عنيفة ومتطرفة لا يمكن تفسيرها بوصفها ناتجة عن ظروف نفسية طبيعية أو عن مرض. وينظر الطب النفسى إلى ردود الأفعال هذه بوصفها نتيجة لضغط نفسى يظهر لدى أنماط بعينها من الشخصية. وتوضح الدراسات الأنثروبولوجية أن الهيستريا تصطبغ بنوع من التنميط الاجتماعى والثقافى، ويمكن أن يتم قمعها أو تشجيعها فى ظروف معينة فى بعض الثقافات. ويرى الأنثروبولوجيون أن حالات **التلبس** (تلبس الأرواح للإنسان) **والسبات** تمثل فى جوهرها، ردود أفعال هيستيرية، لكنها مقبولة بل ويتم تعليمها ثقافياً من قبل أشخاص يشتركون فى منافسات دينية أو سحرية معينة. انظر: **الأنثروبولوجيا النفسية**.

هيوم، دافيد (١٧١١-١٧٧٦)
Hume, David

علم بارز من أعلام **التنوير** فى اسكتلندا. وكان هيوم من الفلاسفة والمؤرخين الذين أكدوا على أن الملاحظة الإمبيريقية تعد أساساً من أسس "العلوم الأخلاقية"، كما رفض التفسيرات والآراء الميتافيزيقية.

الهى، الهو — *Id*

طبقاً لنظريات **التحليل النفسى** عند **فرويد**، فإن الهى، الهو تعد جزءاً من البناء اللاواعى للشخصية. فهو مستودع الطاقة الجنسية، أو الجنس أو الحافز للحياة. **والموت** أو غريزة العدوان. ويخضع أداء الهو (الهى) لوظيفته لمبدأ اللذة، وتأخذ شكل ردود الأفعال الانعكاسية أو الغريزية. أما الأنا فهو ذلك الجزء من بنية الشخصية الذى يجسد المبدأ الواقعى والذى يحول البواعث الغريزية المستمدة من الهو (الهى) أو يتسامى بها.

و

الوأد، قتل الأطفال ***Infanticide***

تعزى ممارسة قتل الأطفال حديثى الولادة. بشكل عام، إلى الحاجة إلى ضبط النسل، خاصة فى مجتمعات **الصيد والجمع**، والمجتمعات **البدوية** حيث يستحيل على الأم أن تحمل أكثر من طفل وتقوم بأداء المهام الضرورية اللازمة لبقاء الأسرة. كما تمارس عادة وأد البنات فى بعض الحالات الأخرى بسبب القيمة العالية التى تعطى للذكور، فى مقابل الأنثى. وقد أدى ذلك إلى صياغة فرضيات داخل الأنثروبولوجيا الإيكولوجية ربطت بين الحروب وممارسة الهيمنة الذكورية، ووأد البنات من ناحية، وتوفر البروتينات والتوزيع السكانى من ناحية أخرى. كما يمكن أن تمارس عادة وأد الأطفال فى حالة الأطفال المرضى أو الأطفال غير الشرعيين، أو لبواعث دينية أو طقوسية، كما كانت بعض الشعوب الأفريقية تترك الأطفال **التوائم** للموت بسبب الأهمية الروحية لولادة التوائم(*). انظر: **منع الحمل والإجهاض، ديموجرافيا، علم السكان.**

وارنر، ويليام لويد (١٨٩٨-١٩٧٠)
Warner, William Lloyd

عالم أنثروبولوجي أمريكى درس أنساق القرابة والأنساق الاجتماعية عند سكان استراليا الأصليين، وقدم إسهامات رائدة فى بعض موضوعات الأنثروبولوجيا الحضرية (انظر مثلاً مؤلفه الصادر عام ١٩٣٧).

وايت، ليزلى ألفين (١٩٠٠-١٩٧٥)
White, Leslie Alvin

عالم أمريكى متخصص فى الأنثروبولوجيا الثقافية أثرت نظرياته عن **التطور** الثقافى تأثيراً عظيماً فى تطوير الاتجاهات الوظيفية الجديدة التطورية والإيكولوجية فى الأنثروبولوجيا الأمريكية الحديثة. وقد ركز وايت بشكل خاص على أهمية استخدام **الطاقة** كمقياس للتطور الثقافى الاجتماعى. من بين مؤلفاته الرئيسية: "تطور الثقافة" (١٩٥٩).

الوجودية ***Existentialism***

حركة فلسفية ترجع جذورها إلى الفيلسوفين كيركجورد وهيدجر، ولكنها ارتبطت أساساً بسارتر وميرلو بونتى Merlau-Ponty فى فرنسا. ونظراً لأن الوجودية تركز على الوجود الفردى، والوعى، والقرارات، والحرية، فقلما كان لها ارتباط مباشر بالأنثروبولوجيا، ولكن كان لها كاتجاه فلسفى ونقدى مهم، تأثيرات وأصداء غير مباشرة فى مجالات متنوعة، مثل: **النظرية النقدية، والإثنوميثودولوجيا، ونظرية الفعل.**

(*) عن التوائم فى المعتقد الشعبى. انظر، محمد الجوهرى، علم الفولكلور، الجزء الثانى، دراسة المعتقدات والمعارف الشعبية، طبعات متعددة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ص ص٥٥٩-٥٦٢. (المحرر)

الوحدة الأساسية للقرابة
Atom of Kinship

نموذج اقترحه **ليفى شتراوس** فى مقابل النظريات التقليدية عن الأسرة النووية **وصلة الخؤولة**. فقد أشار ليفى شتراوس (١٩٦٣) إلى أنه لايكفى النظر إلى علاقات الأب/الابن F/S والخال / ابن الأخت MB/ZS بوصفهما طرفين متقابلين. وإنما يجب النظر إلى هذه العلاقات كجزء من نسق شامل لعلاقات: الأخ / الأخت B/Z، الزوج / الزوجة H/W، الأب / الابن F/S، الخال / ابن الأخت MB/ZS. هذه مجموعة مكونة من أربع علاقات تحتوى فى الغالب على اثنين من العلاقات الموجبة واثنين من العلاقات السالبة على النحو التالى:

الخال / ابن الأخت - الأخ / الأخت - الأب / الابن - الزوج / الزوجة.

(فعلاقة الخال / الأخت هى بالنسبة لعلاقة الأخ / الأخت مثل علاقة الأب / الابن بالنسبة لعلاقة الزوج / الزوجة). هذا النموذج الخاص بالوحدة الأولية للقرابة كانت له أهميته داخل **نظرية التحالف**. لأنه يخالف النموذج التقليدى للرابطة الدموية التى تمثلها الأسرة النووية، ويبرهن على أن صلة التحالف متضمنة فى الوحدة الأساسية للقرابة، ويفسر أيضاً صلة الخؤولة فى ضوء روابط الأصهار. لقد تعرضت صياغة النموذج للنقد من زاوية صحته الإمبيريقية، وانتقده أولئك الذين يرون أنه من التعسف رسم حدود تلك العلاقات الأربع على أنها تكوّن وحدها البنية الأساسية فى أنساق القرابة. ومع ذلك فقد أشار النقاد إلى أن الوحدة الأساسية للقرابة قد تتكون بصورة مختلفة فى شتى الأنساق القرابية وأن إجراء المزيد من البحوث الإمبيريقية يعد أمراً ضرورياً قبل الوصول إلى استنتاجات عامة.

وحدة معيشية — *Household*

انظر: **عائلة**.

وراثة، ميراث — *Inheritance*

انتقال **الملكية** عقب موت أصحابها، ولا يجب أن نفهم الميراث بمعناه المحدد بمعزل عن الأشكال الأخرى من انتقال وتوزيع الملكية، بما فى ذلك **مدفوعات الزواج، والهدايا** أو الهبات ...إلخ، حيث تفضى هذه الأشكال إلى انتقال الملكية إلى الأجيال اللاحقة بعد موت أصحابها. وتشكل أنماط الميراث وانتقال الملكية بين الأجيال، تشكل عنصراً مهماً فى التنظيم الاجتماعى داخل تلك المجتمعات التى تولى عناية خاصة لتراكم الملكية، التى تأخذ شكل ملكية الأرض، أو الماشية أو الحيوانات. ويمكن الاستحواذ على هذه الملكية أو نقلها عن طريق الروابط القرابية، أو الأسرة والجماعات القرابية، أو عن طريق الأفراد. وتتخذ أنماط الملكية أشكالاً مختلفة من الحيازة والتوارث. ويجب ألا ننسى أن الملكية التى يمكن توارثها لا تقتصر على المنتجات المادية كما نفهمها داخل المجتمع الغربى. فالأسماء، والألقاب، والمعرفة الطقوسية والاحتفالية والمعدات والأدوات...إلخ يمكن أن تورّث، كما يمكن أن تشكل مقتنيات مهمة حتى داخل المجتمعات التى تهتم بتراكم الملكية.

وورف، بنيامين لى (١٨٩٧-١٩٤١)
Whorf, Benjamin Lee

أنثروبولوجي وعالم لغويات أمريكي اشتهر "بنظرية سابير وورف" فى النسبية اللغوية، والتى ترى أن كل لغة تمثل وتخلق واقعاً متميزاً (انظر مثلاً مؤلفه الصادر عام ١٩٥٦). انظر: **علم اللغة والأنثروبولوجيا.**

وساطة *Mediation*

تعد الوساطة إحدى الآليات الهامة لحل الصراع أو تسوية النزاع، وتتمثل الوساطة فى تدخل طرف ثالث ليس طرفاً فى النزاع، وهذا الطرف قد تكون له مكانة عليا تعطيه سلطة أخلاقية معينة، أو يكون له مكانة مساوية لأطرف النزاع. وقد يكون الوسيط عنصراً خارجياً ذا مكانة أدنى ولكنه يعد وسيطاً محايداً. والوساطة آلية شائعة لتسوية النزاعات فى المجتمعات التى تعانى من عدم التطوير الجيد للسلطة القانونية الرسمية داخل المجتمع.

وسائل الإنتاج
Means of Production

تتضمن وسائل الإنتاج فى النظرية الماركسية جميع العناصر التى تدخل فى العملية الإنتاجية بالمجتمع، وتشمل الأرض، والمواد الخام، والتكنولوجيا، والموارد الطبيعية، وغيرها. ونجد أن العلاقة المتفاوتة مع وسائل الإنتاج أو التحكم فيها هى العامل الذى يحدد بناء العلاقات الطبقية داخل المجتمع.

وسترمارك، ادوارد (١٨٥٣-١٩٣٦)
Westermarck, Edward

فيلسوف ومفكر نظرى اجتماعى درس عادات الزواج والعادات الجنسية البشرية وتاريخ الأخلاق عند البشر (انظر مثلاً مؤلفيه الصادرين عام ١٩١٤، وعام ١٩٢٦). انظر: **الزنا بالمحارم.**

وسيط *Middle Man*

يستخدم هذا المصطلح للإشارة إلى الوسيط فى المجال الاقتصادى أو الثقافى أو الاجتماعى أو السياسى. إلا أن هذا المصطلح لم يجد قبولاً فى الاستخدام، وتزداد احتمالات استخدام مصطلحات أخرى مثل المحايد الوسيط أو السمسار. انظر: **الرعاية.**

الوصمة *Stigma*

مفهوم فى نظرية **الانحراف** طوره عالم الاجتماع جوفمان (١٩٦٧)، ويعدها عنصراً مهماً فى عملية وصف المنحرفين والدلالة عليهم. وهى تعريف لفرد معين بأنه ناقص، أو هامشى، أو مستبعد على نحو ما من المشاركة الطبيعية والكاملة فى الحياة الاجتماعية. انظر: **دور.**

وظيفة *Function*

مصطلح له عدة معان، وقد أدى عدم تحديده بالدقة الكافية إلى إحداث خلط كبير وجدل متشعب حول النظرية الوظيفية فى العلوم الاجتماعية. وتعنى "وظيفة" فى الرياضيات علاقة بين متغيرين، والمتغير الذى يعتمد على متغير آخر يسمى دالته أو وظيفته. أما فى البيولوجيا فيشير مصطلح وظيفة إلى الإسهام الذى يقوم به عضو معين، أو جزء من كائن عضوى، فى حياة

الكائن الحى ككل. وفى العلوم **الاجتماعية** استخدمت النظرية الوظيفية بصورتها المبكرة، كما فى نظرية **سبنسر** فى بريطانيا ونظرية **دوركايم** فى فرنسا، استخدمت المماثلة العضوية أو الحيوية فى دراساتها للمجتمع البشرى. ثم تبنى المفهوم **رادكليف براون ومالينوفسكى**، الذى ذهب إلى أن مكونات المجتمع أو النظم الاجتماعية تعمل، وتعتمد على بعضها البعض ككيان كلى متكامل. وهكذا نرى أن مفهوم الوظيفة يشمل عدة مجالات مختلفة، ولكنها مع ذلك متداخلة: الإسهام الذى يؤديه كل جزء من أجل استمرار الكل، والعلاقات الوظيفية المتبادلة بين الأجزاء المختلفة المكونة لكائن حى أو نسق كلى، وأخيراً: التوازن أو عدم التوازن الوظيفى للنسق الكلى أو الكائن الحى. انظر: **الوظيفية**.

وظيفة، منصب ***Office***

يعنى المنصب، فى **الأنثروبولوجيا السياسية**، الوضع الذى يتشكل رسمياً فى داخل نسق إدارى أو سياسى. وقد تصاحب المناصب - أو لا تصاحبها - خصائص مميزة تشريفية أو مراسمية. والواقع أن المنصب يختلف عن الوضع فى أن له وجوداً مستقلاً يسمو على الشخص الذى يشغله. ولكن مفهوم "المنصب" لا يمكن تطبيقه فى بعض الأنساق السياسية المعينة، خاصة حينما لا توجد أوضاع سياسية ذات وجود مستقل عن شاغليها. (انظر: **الرجل الرئيس، الصيد والجمع، القيادة**).

والواقع أن قواعد تولى المنصب، أو الانتخاب لشغله، تعد عنصراً بالغ الأهمية فى دراسة الأنساق السياسية، وكما يبدو فى فحص طريقة إضفاء **الشرعية** على شاغلى المنصب داخل الأنساق المختلفة **للسلطة** السياسية. ويتضمن المنصب كلاً من **الدور والمكانة** اللذين يشغلهما شخص معين، ولمدة معينة، ومن خلال تكليف رسمى من المجتمع، على نحو ما أوضح بالانديه Balandier فى عام ١٩٧٠. ولعل المراسم أو الطقوس المتبعة فى تولية أو شغل المنصب، تلقى المزيد من الضوء على التمييز بين الشخص والمنصب. فالمنصب له جوانبه الفنية، والقانونية الرشيدة معاً، مثلها فى ذلك مثل الجوانب الأخلاقية والدينية. أما الجوانب الفنية للمنصب فهى تغلب على الأنساق **البيوقراطية**، بينما تعد الجوانب الأخلاقية والدينية مهمة، أو أكثر أهمية فى المجتمعات التقليدية التى يرتبط فيها المنصب غالباً بأنساق القرابة، و/ أو بالأنساق الدينية. وقد أكدت النظرية **البنائية الوظيفية** فى الأنثروبولوجيا الاجتماعية على العناصر الأخلاقية التى يعتمد عليها البناء الاجتماعى، بينما يؤكد الأنثروبولوجيون الماركسيون - من الناحية الأخرى - على الوظائف **الإيديولوجية** للصفات الدينية والطقوسية المميزة لشاغلى المنصب فى تبرير الأوضاع القائمة، والحفاظ على الوضع المسيطر للجماعة الحاكمة أو **الطبقة** الحاكمة. انظر: **الملكية، والتدرج الطبقى**.

وظيفة ظاهرة ***Manifest Function***

انظر: **المادة التالية**.

وظيفة مستترة، كامنة
Latent Function

فرقت النظرية **الوظيفية**، استناداً إلى **ميرتون** (١٩٤٩)، بين نوعين من الوظائف، هما الوظائف الظاهرة والوظائف المستترة (الكامنة). والوظائف الظاهرة هي تلك الوظائف المقصودة التي يدركها الأفراد الفاعلون. أما الوظائف المستترة فهي تلك الوظائف التي لا يقصدها ولا يدركها الفاعلون. وشكلت هذه التفرقة جانباً مهماً من نقد ميرتون للنظرية الوظيفية الكلاسيكية، حيث استطاع ميرتون، عبر تأكيده على النتائج غير المقصودة للفعل الاجتماعي، أن يلمس إحدى المشكلات الحقيقية للنظرية الوظيفية، وهي ربط النظريات العامة للمتطلبات الوظيفية بالأفعال أو الدوافع الخاصة للأفراد والجماعات داخل المجتمع.

الوظيفية (نظرية) *Functionalism*

مصطلح يطلق في العلوم الاجتماعية على النظريات والنماذج التي تفسر النظم الاجتماعية والثقافية وكذلك العلاقات والسلوك في ضوء الوظائف التي تؤديها في الأنساق الاجتماعية الثقافية. ويمكن إرجاع النظرية الوظيفية في الأنثروبولوجيا إلى هربرت **سبنسر** على الأقل، الذي كان من أول المفكرين النظريين الاجتماعيين الذين استخدموا **المماثلة العضوية** في تفسيره **للتطور** الاجتماعي الثقافي. وفي فرنسا أرسى **دوركايم** دعائم النظرية الوظيفية في العلوم الاجتماعية، فقدم عدداً من المفاهيم الأساسية التي أثرت فيما بعد على **البنائية الوظيفية** البريطانية على وجه الخصوص. وعلى حين استخدم مفكرو القرن التاسع عشر النظريون، مثل سبنسر، المماثلة العضوية مقرونة بالنظريات التطورية في النمو الاجتماعي، نجد النظرية الوظيفية المعاصرة في الأنثروبولوجيا ترتبط على نحو خاص **بمالينوفسكى** الذى رفض التأملات التطورية للمنظرين الاجتماعيين الأوائل، وقدم بدلاً من ذلك نظرية وظيفية كثيراً ما انتقدت لكونها نظرية لاتاريخية. وقد ذهب مالينوفسكى إلى أنه يتعين تفسير وجود أى عادة اجتماعية، أو نظام اجتماعى، أو علاقة اجتماعية فى ضوء الوظيفة التى تؤديها، أى على أساس الإسهام الذى تقدمه فى إشباع "الحاجات" (سواء الحاجات الفسيولوجية والعاطفية الأولية، أو الاجتماعية أى الثانوية). كما ارتبطت طريقة **الملاحظة بالمشاركة**، التى كان مالينوفسكى رائداً فى تطبيقها، بالنظرية الوظيفية ارتباطاً وثيقاً فى الغالب، ولو أنه ليست هناك صلة حتمية بين الملاحظة الوظيفية كأداة بحثية وبين التسليم بكل مضامين الاتجاه الوظيفى. وقد أدت أعمال البنائيين الوظيفيين المتأثرين بدوركايم، فى نظريته عن **الظواهر الاجتماعية** وفى إصراره على استقلال التفسير السوسيولوجى وخصوصيته، أدت إلى تفسير الأنساق الاجتماعية ككيانات كلية، دون إشارة إلى الأنماط النفسية أو البيئية أو غيرها من الحاجات.

وعلى حين ترتبط النظرية الوظيفية فى الأنثروبولوجيا الاجتماعية البريطانية عموماً بالنزعة اللاتاريخية عند مالينوفسكى، نجد أن

المدرسة البنائية الوظيفية التي يمثلها **رادكليف براون وفورتس** وغيرهما، وأن النظريات الوظيفية و"الوظيفية المحدثة" في الأنثروبولوجيا الثقافية الأمريكية قد ارتبطت بدلاً من ذلك بالأنثروبولوجيا التطورية والإيكولوجية. على أن المشكلات النظرية المتعلقة بالنماذج النظرية الوظيفية والفروض التي اعتمدتها عن **التوازن** والنماذج التطورية والعملياتية لم تجد حتى الآن حلاً مرضياً في هذه الميادين، ومازالت الانتقادات توجه إلى النظريات الوظيفية متهمة إياها بأنها إما دائرية (تكرارية بلا معنى)، أو غائية، أو تافهة. فوصفت بأنها دائرية لأنها تؤكد على التداخل المنظم بين العناصر الاجتماعية الثقافية، بحيث يتوقع من تلك العناصر أن تفسر بعضها البعض. وهي غائية (أي تفسر السبب من خلال نتيجته) حيث تفسر الظاهرة في ضوء إسهامها في استقرار النسق الكلي أو "حاجاته"، متجاهلة الأسباب والدوافع المباشرة اللازمة لقيام هذه الظاهرة نفسها. وهي في النهاية تافهة حيث يعمد القائم بالتحليل، وعياً منه بأخطاء طبيعتها الدائرية والغائية، إلى خلق فئات فرعية عديدة ويحيط تحليله بكثير من الملاحظات التحفظية التي لا تفسر أي شئ.

والنقد المشترك للنظرية الوظيفية أنها عجزت عن أن تأخذ في اعتبارها ظواهر **الصراع** وقوى التفكك الموجودة في المجتمع، حيث إنها تميل دائماً إلى الأداء الوظيفي المتناغم للكيان الكلي الذي تدرسه. وهكذا تصدت **نظرية الفعل والأنثروبولوجيا الماركسية**، فضلاً عن اتجاهات أخرى، لتفنيد الاتجاه الوظيفي داعية إلى دراسة الصراع والمنافسة الفردية والجماعية والطبقية كعوامل تؤدي إلى التغير الاجتماعي والتاريخي.

الوظيفية البنائية

Structural Functionalism

مدرسة في التحليل الأنثروبولوجي ترتبط أساساً بالأنثروبولوجيا الاجتماعية البريطانية والتأثير النظري الذي أحدثه **رادكليف براون**. ويصنَّف علماء أنثروبولوجيا اجتماعية آخرون مثل **مالينوفسكي، وفورتس، وإيفانز بريتشارد، وفيرث، وجلوكمان** كأعضاء في المدرسة الوظيفية البنائية، مع العلم بأن أصحاب تلك الأسماء يتباينون في الواقع في مواقفهم الفكرية، وأنهم جميعاً يختلفون مع اتجاه رادكليف براون من بعض النواحي المهمة.

ففي رأي رادكليف براون (١٩٥٢) أن البناء هو في الأساس **بناء اجتماعي** أو شبكة من **النظم** والعلاقات الاجتماعية التي تكوّن الإطار الدائم للمجتمع. أما الوظيفة فهي طريقة إسهام تلك النظم والعلاقات الاجتماعية في أداء المجتمع لوظائفه أداء مستقراً متناغماً، وباعتبار هذا المجتمع كياناً كلياً يدعم بقاءه ذاتياً.

وفي مقابل هذه النظرة الاستاتيكية اللاتاريخية التي عبر عنها رادكليف براون في تعريفه للبناء والوظيفة، والتي أثبتت عجزها عن تفسير الصراع الداخلي أو التغير الاجتماعي، في مقابلها حاول بعض العلماء من داخل المدرسة الوظيفية البنائية نفسها

تعديل هذا النموذج النظرى. أما العلماء من خارج الوظيفية (مثل أصحاب **نظرية الفعل والأنثروبولوجيا الماركسية**) فقد رفضوا النموذج الوظيفى البنائى وفضلوا عليه توجهات نظرية أكثر دينامية أو أكثر حساسية للبعد التاريخى. والتناقض الكامن فى النظرية الوظيفية البنائية هو أن هذه النظرية قد مارست هذا التأثير الهائل على الأنثروبولوجيا الاجتماعية البريطانية، رغم أنها لم تعش فى الواقع العملى إلا لماماً فقط، لأن الخلافات والانتقادات قد أحاطت بها منذ بدايتها. ولعل التفسير الصحيح لهذا الوضع وللنزعة اللاتاريخية للأنثروبولوجيا الثقافية الأمريكية خلال نفس الفترة يرجع فى جانب منه، كما تذهب **الأنثروبولوجيا النقدية**، إلى رفض الأنثروبولوجيا تقبل الدلالات السياسية والإيديولوجية للتحليل التاريخى لمجتمعات العالم الثالث، ولعلاقات تلك المجتمعات بالغرب.

وعى جمعى
Collective Consciousness

انظر: **الضمير الجمعى**.

وعى طبقى *Class Consciousness*

يمثل الوعى الطبقى (أو ظاهرة "الطبقة لذاتها" والظاهرة المقابلة لها "الطبقة فى ذاتها") عنصراً أساسياً فى النظرية الماركسية السياسية والاجتماعية. فالطبقة تصبح طبقة لذاتها عندما تصل إلى تنظيم مصالحها وأهدافها المشتركة من خلال **الصراع الطبقى**. وترى النظرية الماركسية أن الطبقات الاجتماعية تزداد استقطاباً فى ظل النظام الرأسمالى، ويصاحب هذا زيادة فى الوعى الطبقى والسياسى للطبقة العاملة، وهى العملية التى تبلغ ذروتها فى **الثورة**، ذلك أن التزام العالم الاجتماعى الماركسى بالعمل الحزبى الثورى القائم على مفهوم الطبقة يقوم على فكرة أن الوعى الطبقى يمثل عنصراً أساسياً للعملية الثورية، نظراً لأن قوانين التطور الاجتماعي التاريخية لا تتحقق على أرض الواقع، بعيداً عن إرادة الإنسان، وإنما تتحقق بفضل هذه الإرادة الإنسانية.

الوفاة *Decedence*

مبدأ فى **القرابة** يتم من خلاله التمييز بين أقارب الشخص من خلال أشخاص أحياء وأقاربه الذين يرتبط بهم من خلال أشخاص متوفين.

وفيات الأطفال الرضع
Infant Mortality

مصطلح يصف وفيات الأطفال خلال سنتين من لحظة الميلاد، وذلك فى مقابل مصطلح وفيات الأطفال حديثى الولادة، أو وفيات الأطفال خلال ثمانية وعشرين يوماً من ميلادهم. ويعد معدل وفيات الأطفال الرضع عنصراً مهماً فى قياس مستويات الصحة العامة داخل دولة أو منطقة معينة، كما أنه يعد مؤشراً على مستوى **التنمية** الاقتصادية والاجتماعية الشاملة. وترتفع معدلات وفيات الأطفال الرضع داخل بلدان العالم الثالث، دليلاً على تدنى مستويات الصحة والرعاية

الصحية، وتأثير ذلك على القطاع الأكثر حساسية من السكان. وتعمل برامج الرعاية الصحية الأولية بشكل مباشر على تقليل معدل الوفيات بين الأطفال الرضع. ومن أهم الجوانب فى هذه المعدلات وتفسيرها العلمى ذلك التفاوت فى توزيع معدل وفيات الأطفال الرضع بين الدول المتقدمة والدول المتخلفة، وارتباط ذلك بعوامل مثل الطبقة الاجتماعية، والجماعة المهنية، والجماعة الإثنية، وبين الريف والحضر. حيث نجد، على سبيل المثال، معدل وفيات الأطفال الرضع بين السود داخل الولايات المتحدة الأمريكية يمثل ضعف هذا المعدل بين البيض. كما أن التفاوت الحاد فى معدل وفيات الأطفال الرضع داخل بلدان العالم الثالث، بين الحضر والمناطق الريفية الفقيرة، وبين الطبقات الوسطى والعليا، يكشف عن آليات الفقر والحرمان وعدم الحصول على الرعاية الصحية الأساسية.

الوقوف بعتبة الشعور ***Liminality***

فى نظرية **شعائر الانتقال** التى صاغها **فان جنب**، وتم تطويرها بصورة مكثفة فى الدراسة الأنثروبولوجية **للشعائر**، يشار إلى أحد مراحل شعائر الانتقال بمرحلة الوقوف على عتبة الشعور، لأنه ينظر إلى الشخص الذى يجرى تكريسه باعتباره يقف فى هذه المرحلة فى حالة خاصة بمعزل عن المجتمع والحياة العادية، وهى مرحلة ينظر إليها باعتبارها **مقدسة** وخطيرة من الناحية الطقوسية حيث يتعرض فيها الفرد لافتقاد القداسة أو للتدنيس. وتأتى مرحلة الوقوف على عتبة الشعور عقب مرحلة الانفصال عن المجتمع أو الحياة العادية، ثم تليها مرحلة إعادة الاندماج أو الالتحام مرة أخرى بالمجتمع.

الولاية، الرعاية ***Patronage***

النظام الذى يربط بين الولاة و**الأتباع** بروابط **ثنائية**، وقد تتضمن أغراضها عناصر شعائرية واقتصادية و/ أو سياسية. وقد جعلت الطبيعة الثنائية المتفردة للولاية منها بؤرة هامة لبحوث **نظرية الفعل** فى الأنثروبولوجيا، كما درست علاقات الولى بأتباعه بوصفها أساساً للأنساق السياسية، إلى جانب الاهتمام أيضاً بدراسة المفاهيم الأخرى القريبة منها مثل **السمسرة، والزمر المنشقة**. وقد أشار خصوم نظرية الفعل إلى أن دراسة سلسلة الروابط الثنائية بين الولى والتابع واستغلالها استراتيجياً قد يحجب عنا رؤية الأساس الطبقى القائم للنسق ككل، كما يخفى حقيقة ممارسة الولاة- كجماعة- لنوع من السيطرة الجمعية على الأتباع كجماعة. ومن ناحية أخرى، فإن التحليل البسيط للسيطرة الطبقية قد يفشل هو الآخر فى التعبير الأمين عن مدى تنوع نظم الولاية، التى تتدرج من مواقف يمارس فيها الولاة تحكماً وسيطرة محدودة على أتباعهم، إلى نظم مستقرة تقترب من نظام **رق الدين** أو السخرة.

وحينما نحلل الأبعاد الطقوسية والرمزية والإيديولوجية للولاية (كما هو الشأن فى الحالات التى تتخفى تحت قناع **القرابة الطقوسية**)، فمن الأهمية بمكان أن نشير إلى الطريقة التى تسهم بمقتضاها إيديولوجية الولاية

فى الحفاظ على أبنية السيطرة الاجتماعية والسياسية - الاقتصادية. ويتحقق ذلك من خلال تقسيم الولاءات بين الشرائح التابعة، وتشجيع المنافسة بينهم فى التماس علاقات أفضل بالولاة، وعن طريق تقديم الولى بوصفه الطرف الأكثر تفوقاً وكرماً (وهو الشخص الذى يغمر التابع "بأفضاله") هذا فى الوقت الذى يتم فيه فعلاً تدفق السلع والخدمات لصالح الولى بشكل عام وموضوعياً.

الوليمة *Feast*

الولائم عبارة عن مناسبات اجتماعية خاصة ذات أهمية محورية فى بعض المناطق الإثنوجرافية (مثل: منطقة الأمازون، الساحل الشمالى الغربى، ونيو غينيا). وقد تناول علماء الأنثروبولوجيا الإيكولوجية الولائم باعتبارها آليات **لإعادة التوزيع** ذات آثار طيبة على التكيف، لأنها تسوى الفروق فى إنتاج الطعام. وقد قدم رابابورت (١٩٦٨) وصفاً دقيقاً لوليمة الخنزير عند شعب تسمباجا ميرنج Tesmbaga Maring كجزء من عملية تدفق معلومات ونشاط معقد تستهدف الحفاظ على توازن السكان مع بيئتهم ومع الموارد الطبيعية التي يستهلكها الناس. كما أشار رابابورت فى تحليله إلى الوظائف المتعددة للولائم، وارتباطها بالنظم الاجتماعية الأخرى. والوليمة ممارسة مهمة بالنسبة إلى الأنساق الطقوسية، كما أنها ترتبط بإرساء التحالفات الزواجية، وتطوير العلاقات السياسية وغيرها. ومن الممكن تحليل كل جانب من هذه الجوانب على حدة، نظراً لأن الوليمة تمثل فى هذه المجتمعات نظاماً اجتماعياً متكاملاً، تتجلى فى إطاره كثير من العلاقات والمعاملات الاجتماعية المهمة. ولقد كان الاتجاه السائد فى الكتابات الأنثروبولوجية هو النظر إلى إقامة الولائم كآلية للحيلولة دون تراكم الثروة لدى أشخاص أو أسر دون غيرها. وقد عارض تلك النظرة أولئك الدارسون الذين ذهبوا إلى أن الولائم يمكن أن تكون عنصراً أساسياً فى خلق المكانة والقوة السياسية، وأن جانب إعادة التوزيع يمكن أن يكون مظهرياً أكثر منه حقيقياً. فالزعيم الذى يقيم وليمة يستثمر قدراً من المنتجات (قد تكون منتجات ناشئة عن عمل الزوجات والأقارب أو الأصهار) فى مناسبة طقوسية. ولكنه يكسب من وراء ذلك الهيبة والمكانة، ويدعم مركزه كمحور لعملية إعادة التوزيع من شأنها أن تجلب عليه من الموارد أكثر مما ينفق. ويلاحظ أن إقامة الولائم فى ظل النظم السياسية التى تقوم على **الرجل الرئيس** تنطوى على احتمال زيادة تمييز الزعيم من حيث الثروة والقوة، وهى أمر قد يتحقق أو لا يتحقق فى سياق إثنوجرافى آخر.

ويتينج، جون ويسلى مايهيو (١٩٠٨-١٩٩٣)

Whiting, John Wesley Mayhew

عالم أمريكى متخصص فى الأنثروبولوجيا الثقافية يعد من الرواد الكبار **للتحليل الثقافى المقارن** فى **الأنثروبولوجيا النفسية**.

ويسلر، كلارك (١٨٧٠-١٩٤٧)

Wissler, Clark

عالم أنثروبولوجيا أمريكى أسهم بدور بارز فى النهوض بالبحوث الأنثروبولوجية

والإثنوجرافية وتقريبها للنـاس. وقـد قـدم كمفكر نظرى مفهوم **المنطقة الثقافية**، كما اقترح مجموعة مكونة من تـسع عموميـات ثقافية رتب على أساسها القوائم التى أعـدها للعناصر الثقافية. (انظر مثلاً مؤلفه الصادر عام ١٩٢٣). انظر: **نظرية العمر والمنطقة.**

ويلسون، مونيكا (١٩٠٨-١٩٨٢)

Wilson, Monica

عالمة أنثروبولوجية اجتماعية بريطانيـة درست الشعائر والتنظيم العمرى عند شـعب نياكيوزا Nyakusa الذى يعيش فى أفريقيـا الوسطى. (انظر مثلاً مؤلفها الـصادر عـام ١٩٦٣).

قائمة المراجع المختارة

J.B. Watson: *Behaviorism* (Chicago, 1924)
W. Watson: *Asian and African Systems of Slavery* (Oxford, 1980)
M. and R. Wax: 'The Notion of Magic', *CA* (1963)
M. Weber: *The Methodology of the Social Sciences* (1949)
——: *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (New York, 1958)
——: *Economy and Society* (New York, 1968)
S. Weisner *et al*: 'Concordance between Ethnographer and Folk Perspective', *HO* (1982)
E. Westermarck: *Marriage Ceremonies in Morocco* (London, 1914)
P. Wheatley: *Nagara and Commandery* (Chicago, 1983)
D.R. White: 'Mathematical Anthropology' in J.J. Honigmann, ed. (1974)
L.A. White: *The Evolution of Culture* (1959)
W.H. Whiteley: *Language Use and Social Change* (Dar es Salaam, 1968)
B.B. Whiting: *Children of six Cultures* (New York, 1963)
J.W.M. Whiting: *Becoming Kwoma* (New Haven, 1941)
—— and I.L. Child: *Child Training and Personality* (New Haven, 1953)
N.E. Whitten and J. Szwed, eds: *Afro-American Anthropology* (New York, 1970)
N.E. Whitten and D.M. Wolfe: 'Network Analysis', in J.J. Honigmann, ed. (1974)
N.E. Whitten, ed.: *Cultural Adaptations and Ethnicity in Contemporary Ecuador* (1982)
B.L. Whorf: *Language, Thought and Reality* (Cambridge, Mass., 1956)
W.H. Whyte, ed.: *Industry and Society* (New York, 1946)
B.J. Williams: 'A Critical View of Models in Sociobiology', *ARA* (1981)
B. Wilson: *Sects and Society* (London, 1961)
E.O. Wilson: *Sociobiology* (Cambridge, Mass., 1975)
M. Wilson: *Good Company* (Boston, 1963)
P. Wilson: *The Promising Primitive* (1980)
W.H. Wiser: *The Hindu Jajmani System* (Lucknaw, 1958)
C. Wissler: *Man and Culture* (New York, 1923)
K. Wittfogel: *Oriental Despotism* (New Haven, 1957)
J. Woddis: *New Theories of Revolution* (London, 1972)
E. Wolf: *Peasants* (Englewood Cliffs, 1966)
——: *Peasant Wars of the Twentieth Century* (New York, 1969)
D.M. Wolfe: *Organizational Stress* (New York, 1964)
P. Worsley: *The Trumpet Shall Sound* (London, 1957)

S.I. Yanigasako: 'Family and Household', *ARA* (1979)
J. Yoors: *The Gypsies* (1967)

bridge, 1975)
G.D. Spindler, ed.: *The Making of Psychological Anthropology* (1978)
M.E. Spiro: 'Religion: Problems of Definition and Explanation', in M. Banton, ed. (1966)
——: *Kinship and Marriage in Burma* (Berkeley, 1978)
B. Spooner: *Population Growth* (Cambridge, Mass., 1970)
——: *The Cultural Ecology of Pastoral Nomads* (1973)
M.N. Srivnas: *Caste in India* (Berkeley, 1962)
R. Stavenhagen: *Social Classes in Agrarian Societies* (New York, 1975)
——: *Indian Ethnic Movements and State Policies in Latin America* (1983)
J.H. Steward: *The Economic and Social Basis of Primitive Bands* (1936)
——: *Handbook of South American Indians* (1950)
——: 'Levels of Socio-Cultural Integration: an Operational Concept', *SWJA* (1951)
——: *Theory of Cultural Change* (Urbana, 1955)
G.W. Stocking: *Race, Culture and Evolution* (New York, 1968)
B. Stoll: *Fishers of Men or Founders of Empire?* (London, 1982)
M. Strathern: *Women in Between* (Cambridge, 1972)
W.G. Sumner: *Folkways* (Boston, 1906)
C. Suret: *French Colonialism in Tropical Africa* (London, 1971)
Sutton-Smith: *The Folkgames of Children* (Austin, 1972)
G. Swanson: *The Birth of the Gods* (1960)
J.F. Szwed and N.W. Whitten: 'The Social Organization of a Movement of Revolutionary Change', in N.W. Whitten and J.F. Szwed, eds (1970)

E. Terray: *Marxism and 'Primitive Society'* (New York, 1972)
J.J. Thomas: *An Introduction to Statistical Analysis for Economists* (London, 1973)
J.C. Thrupp: *Millenial Dreams in Action* (New York, 1970)
N. Tinbergen: *The Animal in its World*, 2 vols (Cambridge, Mass., 1932–72)
M. Todaro: *International Migration in Developing Countries* (New York, 1976)
F. Tonnies: *Community and Association* (1887; Eng. trans., New York, 1955)
C.M. Turnbull: *The Forest People* (New York, 1961)
R. Turner, ed.: *Ethnomethodology* (Harmondsworth, 1974)
V.W. Turner: *Schism and Continuity in African Society* (New York, 1957)
——: *The Forest of Symbols* (Ithaca, 1967)
——: *The Drums of Affliction* (Oxford, 1968)
——: *The Ritual Process* (1969)
——: *Dramas, Fields and Metaphors* (New York, 1974)
——: *Revelation and Divination in Ndembu Ritual* (1975)
S. Tyler: *Cognitive Anthropology* (New York, 1969)
E.B. Tylor: *Primitive Culture* (New York, 1871)
——: *Anthropology* (New York, 1894)

C.A. Valentine: *Culture and Poverty* (Chicago, 1968)
Van den Berghe: *Race and Ethnicity* (New York, 1970)
A. Van Gennep: *The Rites of Passage* (1909; Eng. trans., 1960)
J. Vansina: *The Tio Kingdom of the Middle Congo* (London, 1973)
J. Van Willigen: 'Truth and Effectiveness', *HO* (1984)
——: *Applied Anthropology* (1986)
S. Varese: *The Forest Indians in the Present Political Situation of Peru* (Copenhagen, 1972)
S. Vatuk: 'A Structural Analysis of Hindi Kinship Terminology', *Contributions to Indian Sociology* (1969)
A. Vayda: *Environment and Cultural Behavior* (New York, 1969)
F.W. Vogel: *A History of Ethnology* (1975)

A.F.C. Wallace: 'Revitalization Movements', *AA* (1958)
——: *Religion: an Anthropological View* (1967)
——: *Culture and Personality* (New York, 1970)
I. Wallerstein: *The Modern World System* (1974)
——: *The Capitalist World Economy* (Cambridge, 1979)
W.L. Warner: *A Black Civilization* (New York, 1937)
S.L. Washburn and R. Moore: *Ape into Human* (1980)

Women (New York, 1975)
P.P. Rey: *Colonialisme, neo-colonialisme et transition au capitalisme* (Paris, 1971)
A.I. Richards: *Land, Labour and Diet in Northern Rhodesia* (London, 1939)
——: *Chisungu* (London, 1956)
——: *Chisungu: A Girl's Initiation Ceremony among the Bemba of Northern Rhodesia* (1956)
M.A. Rinkiewich and J.P. Spradley, eds: *Ethics and Anthropology* (1976)
H.H. Risley: *The Ethnology, Language, Literature and Religion of India* (London, 1907–09)
W.J.H. Rivers: *Social Organization* (London, 1924)
A.F. Robertson: *People and the State* (Cambridge, 1984)
W. Robertson-Smith: *Kinship and Marriage in Early Arabia* (Cambridge, 1885)
——: *Lectures on the Religion of the Semites* (London, 1894)
C.G. Rossetti: 'The Ideology of Banditry', *Man* (1982)
T. Roszack: *The Making of a Counter-Culture* (New York, 1969)
J.J. Rousseau: *Le Contrat social* (1762; Eng. trans., London, 1955)

C. Sachs: *The Wellsprings of Music* (The Hague, 1962)
M. Sahlins: 'Poor Man, Rich Man, Big Man, Chief', *Comparative Studies in Society and History* (1963)
——: *Culture and Practical Reason* (Chicago, 1971)
——: *Stone Age Economics* (Chicago, 1972)
——: *The Use and Abuse of Biology* (Ann Arbor, 1976)
——: 'Reply to Marvin Harris', *NYRB* (28 June, 1979)
R.F. Salisbury: *From Stone to Steel* (Melbourne, 1962)
M. Sallnow: 'Comunitas Reconsidered: the Sociology of Andean Pilgrimage', *Man* (1981)
P.R. Sanday: 'Toward a Theory of the Status of Women', *AA* (1973)
——: *Female Power and Male Domination* (London, 1981)
E. Sapir: *Language* (New York, 1921)
——: *Selected Writings* (Berkeley, 1949)
M.F. de Saussure: *Course in General Linguistics* (1916; Eng. trans., New York, 1959)
I. Schapera: *A Handbook of Tswana Law and Custom* (London, 1955)
H.W. Scheffler: 'Kinship, Descent and Alliance', in J.J. Honigmann, ed. (1974)
—— and F.G. Lounsbury: *A Study in Structural Semantics* (Englewood Cliffs, 1971)
N. Scheper Hughes: 'The Margaret Mead Controversy', *HO* (1984)
D.M. Schneider: 'Some Muddles in the Models', in M. Banton, ed. (1965)
L. Schneider: *Sociological Approaches to Religion* (New York, 1970)
E.F. Schumacher: *Small is Beautiful* (New York, 1973)
M. Schwartz, V. Turner and A. Tuden: *Political Anthropology* (Chicago, 1966)
H.B. Schwartzmann: 'The Anthropological Study of Children's Play', *ARA* (1976)
J.R. Searle and D. Vanderveken: *Foundations of Illocutionary Logic* (Cambridge, 1985)
D. Seddon, ed.:*Relations of Production* (London, 1978)
C.R. Seligman: *Melanesians of British New Guinea* (Cambridge, 1910)
E. Service: *Origins of the State and Civilization* (New York, 1975)
W.B. Shaffir, R.A. Stebbins and A. Turowetz, eds: *Fieldwork Experience* (1980)
T. Shanin: 'Defining Peasants', *Sociological Review* (1982)
M. Shubik: *Game Theory and Related Approaches to Social Behavior* (New York, 1964)
B.J. Siegel, ed.: *Biennial Review of Anthropology* (Stanford, 1959)
H.R. Silver: 'Ethnoart', *ARA* (1979)
G.E. Simpson: *Melville Herskovits* (1973)
G. Sjoberg: *The Pre-industrial City* (New York, 1960)
B.F. Skinner: *About Behaviourism* (London, 1974)
A.G. Smith: *Communication and Culture – Readings in the Codes of Human Interaction* (1966)
M.G. Smith: *Government in Zazzau* (London, 1960)
——: *Kinship and Community in Caniacon* (New Haven, 1962)
A.W. Southall: *Urban Anthropology* (London, 1973)
H. Spencer: *Principles of Sociology* (London, 1876–96)
D. Sperber: *Rethinking Symbolism* (Cam-

Analysis', in M. Banton, ed. (1965)
Nieboer: *Slavery as an Industrial System* (The Hague, 1900)
A. Oakley: *Sex, Gender and Society* (London, 1972)
G. Obeyeskere: *Medusa's Hair* (Chicago, 1981)
H.T. Odum: *Environment, Power and Society* (New York, 1971)
B. O'Laughlin: 'Marxist Approaches to Anthropology', *ARA* (1975)
M.E. Opler: 'The Themal Approach in Cultural Anthropology', *SWJA* (1968)
——: 'An Outline of Chiricahua Apache Social Organization', in F. Eggan, ed. (1964)
M.K. Opler: *Culture and Social Psychiatry* (New York, 1967)
——, ed.: *Culture and Mental Health* (New York, 1959)
H. Orenstein: *Gaon* (Princeton, 1966)
S.B. Ortner: 'Is Female to Male as Nature is to Culture', in L. Lamphere and M.Z. Rosaldo, eds (1974)
——, ed.: *Sexual Meanings* (Cambridge, 1981)
K. Overing: *The Piaroa* (Oxford, 1976)

R.E. Park: *Race and Culture* (Glencoe, 1950)
J.P. Parry: *Caste and Kinship in Kangra* (London, 1979)
T. Parsons: *The Structure of Social Action* (1937)
——: *Toward a General Theory of Action* (1951)
——: *The Social System* (1957)
L. Peattie: *The View from the Barrio* (New York, 1970)
C.S. Peirce: *Collected Papers* (Cambridge, Mass., 1935–58)
R. Peltazoni: *Essays on the History of Religion* (1954)
P. and G. Pelto: *Anthropological Research* (New York, 1970)
W.J. Perry: *Children of the Sun* (London, 1923)
——: *The Origin of Magic and Religion* (London, 1923)
J. Piaget *et al*: *The Moral Judgement of the Child* (London, 1960)
K. Pike: *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Nature* (The Hague, 1967)
J. Pitt-Rivers: *The People of the Sierra* (Chicago, 1971)
L. Plotnicov and A. Tuden: *Essays in Comparative Social Stratification* (New York, 1970)
D. Pocock, ed.: *The Hypergamy of the Patidars in Kapadia* (1972)
——: 'Notes on Jajmani Relationships', *Contributions to Indian Sociology* (1972)
K. Polanyi: *Trade and Markets in the Early Empires* (Boston, 1957)
——: *Primitive, Archaic and Modern Economies* (New York, 1968)
S. Polgar: *Population, Ecology and Social Evolution* (1975)
K. Popper: *The Poverty of Historicism* (London, 1957)
——: *The Open Society and its Enemies* (London, 1966)
D.A. Posey *et al*: 'Ethnoecology as Applied Anthropology in Amazonian Development', *HO* (1984)
L. Pospisil: *Anthropology of Law: A Comparative Theory* (New York, 1974)
G.T. Prance *et al*: 'The Ethnobotany of Paumiri Indians', *Economic Botany* (1977)

N. Quinn: 'Anthropological Studies on Women's Status', *ARA* (1977)

A.R. Radcliffe-Brown: *The Andaman Islanders* (1922)
——: 'On Joking Relationships', *Africa* (1940)
——: *Structure and Function in Primitive Society* (1952)
——: *Method in Social Anthropology* (1958)
P. Radin: *Primitive Man as Philosopher* (New York, 1927)
——: *Method and Theory of Ethnology* (New York, 1933)
R. Rappaport: *Pigs for the Ancestors* (New Haven, Conn., 1968)
——: 'Ritual, Sanity and Cybernetics', *AA* (1971)
R. Redfield: *The Folk Culture of Yucatan* (Chicago, 1941)
——: *The Little Community* (Chicago, 1955)
——: *Peasant Society and Culture* (Chicago, 1956)
G. Reichel Dolmatoff: *Amazonian Cosmos* (Chicago, 1971)
P. Reining, ed.: *Kinship Studies in the Morgan Centennial Year* (1972)
R. Reiter, ed.: *Toward an Anthropology of*

W.P. Mangin: *Peasants in Cities* (Boston, 1970)
G.E. Marcus: *Anthropology as Cultural Critique* (Chicago, 1986)
R.R. Marrett: *The Threshold of Religion* (London, 1900)
M. Marriott: 'Hindu Transactions', in B. Kapferer, ed. (1976)
K. Marx: *The Poverty of Philosophy* (1847)
——: *The Communist Manifesto* (1848)
——: *Grundrisse* [1857–8] (Harmondsworth, 1973)
——: *Contribution to the Critique of Political Economy* (1859)
——: *Capital* (1867–94)
—— and F. Engels: *The Holy Family* (1845)
——: *The German Ideology* (1845–6)
A. Mattelart: *Transnationals and the Third World* (South Hadley, Mass., 1983)
M. Mauss: *The Gift* (1925; Eng. trans., London, 1954)
Maybury-Lewis: 'Prescriptive Marriage Systems', *SWJA* (1965)
E. Mayo: *The Human Problems of an Industrial Civilisation* (Harvard, 1933)
M. Mead: *Coming of Age in Samoa* (New York, 1928)
——: *Growing up in New Guinea* (New York, 1930)
——: *Sex and Temperament in Three Primitive Societies* (New York, 1935)
——: *Male and Female* (New York, 1956)
——: *New Lives for Old* (New York, 1956)
——: *Culture and Commitment* (New York, 1970)
C. Meillassoux: 'From Production to Reproduction', *Economy and Society* (1972)
——, ed.: *The Development of Indigenous Trade and Markets in West Africa* (London, 1971)
A. Merriam: *The Anthropology of Music* (Chicago, 1964)
R.K. Merton: *Social Theory and Social Structure* (New York, 1949)
——: *The Sociology of Science* (New York, 1973)
D.A. Messerschmidt, ed.: *Anthropologists at Home in North America* (Cambridge, 1981)
A. Métraux: *The Ethnography of Easter Island* (Honolulu, 1940)
——: *Les Incas* (Paris, 1962)
J. Middleton, ed.: *Myth and Cosmos* (New York, 1967)
Missionaries, Anthropologists and Cultural Change, Studies in Third World Societies, no. 25 (1984)
M. Molyneux: 'Androcentrism in Marxist Anthropology', *Critique of Anthropology* (1977)
J. Monney: *The Ghost Dance Religion* (1896)
A. Montagu: *The Concept of Race* (New York, 1964)
——: *Man and Aggression* (New York, 1972)
C.L. de Montesquieu: *L'Esprit des lois* (1748)
J. Montgomery: *Appropriate Technology and Social Values* (New York, 1982)
R. Moore and S.L. Washburn: *Ape into Human: A Study of Human Evolution* (1980)
L.H. Morgan: *League of the Iroquois* (1851)
——: *Systems of Consanguinity and Affinity* (Washington, DC, 1870)
——: *Ancient Society* (New York, 1877)
O. Morgenstern and J. von Neumann: *Theory of Games and Economic Behaviour* (1947)
C. Morris: *Signs, Language and Behavior* (New York, 1946)
——: *Signification and Significance* (Cambridge, Mass., 1964)
G.P. Murdock: *Social Structure* (New York, 1949)
——: *The Ethnographic Atlas: A Summary* (1967)
——: *Outline of World Cultures* (New York, 1972)
P. Murphy: 'Oral Literature', *ARA* (1979)
G.K. Myrdal: *Economic Theory and Underdeveloped Regions* (London, 1958)
——: *The Asian Drama* (Harmondsworth, 1968)

J. Nash: 'Anthropology of the Multinational Corporations', in M.B. Leons and F. Rothenstein (1979)
——: 'Ethnographic Aspects of the World Capitalist System', *ARA* (1981)
R. Needham: *Structure and Sentiment* (Chicago, 1962)
——: 'Terminology and Alliance, Parts 1 and 2', *Sociologus* (1966–7)
——, ed.: *Rethinking Kinship and Marriage* (London, 1971)
C. Nelson, ed.: *The Desert and the Sown* (Berkeley, 1973)
R.W. Nicholas: 'Factions, a Comparative

V.I. Lenin: *Imperialism, the Highest Stage of Capitalism* (1915)
M.B. Leons and F. Rothenstein: *New Directions in Political Anthropology* (1979)
F. LePlay: *Les ouvriers européens* (Paris, 1855)
W.A. Lessa and E.Z. Vogt, eds: *Reader in Comparative Religion* (New York, 1965)
R.A. Levine: 'Anthropology and the Study of Conflict', *Journal of Conflict Resolution* (1961)
G. Levitas: 'Fasts, Feasts, Famine and Fitness', *MAQ* (1983)
C. Levi-Strauss: *The Elementary Structure of Kinship* (1949; Eng. trans., London, 1969)
——: *Tristes Tropiques* (1955; Eng. trans., London, 1968)
——: *Structural Anthropology*, 2 vols (1958–63; Eng. trans., London, 1968–9)
——: *Totemism* (1962; Eng. trans., London, 1963)
——: *The Savage Mind* (1962; Eng. trans., London, 1969)
——: *Mythologiques* (Paris, 1964–72)
——: 'The Future of Kinship Studies', *Proceedings of the Royal Anthropological Institute* (1965)
——: 'The Concept of Primitiveness', in I. Devore and R.B. Lee, eds (1968)
L. Levy-Bruhl: *The Primitive Mentality* (London, 1923)
T. Lewellen: *Political Anthropology* (South Hadley, Mass., 1983)
I.M. Lewis: *A Pastoral Democracy* (London, 1961)
——: *Ecstatic Religion* (London, 1971)
O. Lewis: *The Children of Sanchez* (New York, 1961)
——: 'The Culture of Poverty', *Scientific American* (1966)
R. Linton: *The Study of Man* (New York, 1936)
——: *The Cultural Background of a Personality* (New York, 1945)
——: *The Tree of Culture* (New York, 1955)
M. Llewelyn-Davies: 'Women, Warriors and Patriarchs', in S.B. Ortner, ed. (1981)
P. Lloyd: 'The Political Structure of African Kingdoms', in M. Banton, ed. (1965)
A. Lomax: *Folksong Style and Culture* (Washington, DC, 1968)
——: *Cantometrics* (New York, 1977)
N. Long: *Family and Work in Rural Societies* (London, 1984)
K. Lorenz: *On Aggression* (New York, 1966)
F.G. Lounsbury and H. Scheffler: *A Study in Structural Semantics* (Englewood Cliffs, 1971)
A.O. Lovejoy: *The Great Chain of Being* (Cambridge, Mass., 1937)
R.H. Lowie: *Primitive Society* (New York, 1920)
——: *The Crow Indians* (New York, 1935)
——: *History of Ethnological Theory* (New York, 1937)
P. Lubbock: *The Origin of Civilization and the Primitive Condition of Man* (London, 1870)
S. Lukes: *Emile Durkheim* (London, 1973)
——: *Individualism* (Oxford, 1973)

L. and J.S. Macdonald: 'The Black Family in the Americas', *Sage Race Relations Abstract* (1978)
D. McLellan, ed.: *Selected Works of Marx and Engels* (1968)
D.C. McLelland: *The Achieving Society* (Princeton, 1961)
J.F. McLennan: *Primitive Marriage* (London, 1865)
——: *Studies in Ancient History* (London, 1886)
N. McLeod: 'Ethnomusicological Research and Anthropology', *ARA* (1974)
——: 'Ethnomusicology', in B.J. Siegel, ed. (1974)
P. Magnarella: 'Cultural Materialism and the Problem of Possibilities', *AA* (1982)
H.S. Maine: *Ancient Law* (London, 1861)
L. Mair: *Primitive Government* (Harmondsworth, 1962)
——: *Anthropology and Social Change* (London, 1969)
B.K. Malinowski: *Argonauts of the Western Pacific* (1922)
——: *Crime and Custom in Savage Society* (1926)
——: *Sex and Repression in Savage Society* (1927)
——: *The Sexual Life of Savages* (1929)
——: *Coral Gardens and their Magic* (1935)
——: *Magic, Science and Religion* (1948)
——: *The Family among the Australian Aborigines* (1963)
——: *A Diary in the Strict Sense of the Term* (1967)
T.R. Malthus: *Essay on Population* (1798)
D.G. Mandelbaum: 'Alcohol and Culture', *CA* (1965)

A.L. Kaeppler: 'Dance in Anthropological Perspective', *ARA* (1978)
R.M. Kanter: *Commitment and Community* (Cambridge, Mass., 1972)
K.M. Kapadia: *Industrialisation and Rural Society* (Bombay, 1972)
B. Kapferer, ed.: *The Power of Ritual* (Adelaide, 1979)
D. Kaplan: 'The Superorganic: Science or Metaphysics?', *AA* (1965)
A. Kardiner: *The Psychological Frontiers of Society* (New York, 1945)
——: *Culture and Personality* (New York, 1945)
—— and E. Prebble: *They Studied Man* (London, 1962)
C.W. Keefer: 'Psychological Anthropology', *ARA* (1977)
A. Keesing: 'Shrines, Ancestors and Cognatic Descent', *AA* (1970)
——: *Kin Groups and Social Structure* (New York, 1975)
——: *Elota's Story* (New York, 1978)
——: 'Linguistic Knowledge and Cultural Knowledge', *AA* (1979)
J. Keith, ed.: *Age and Anthropological Theory* (Ithaca, 1980)
A.J. Kelso: *Physical Anthropology* (1974)
Kleinman: *Patients and Healers* (London, 1980)
C.K.M. Kluckhohn: *Mirror for Life* (London, 1950)
—— and A. Kroeber: *Culture: Peabody Museum Papers* (1952)
I. Kopytoff: 'Classification of Religious Movements', *Proceedings of the Meeting of the American Ethnological Society* (1964)
——: 'Ancestors as Elders in Africa', *Africa* (1971)
——, ed.: *Slavery in Africa* (Madison, 1977)
F. Korn: *Elementary Structures Reconsidered* (Berkeley, 1973)
A.L. Kroeber: *Anthropology* (New York, 1923)
——: *Handbook of the Indians of California* (Washington, DC, 1925)
——: *Configurations of Culture Growth* (Berkeley, 1944)
T. Kuhn: *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago, 1962)
D. Kumar: *Land and Class in South India* (Cambridge, 1965)
A. Kuper: *Anthropologists and Anthropology* (London, 1983)
H. Kuper, ed.: *Urbanization and Migration in West Africa* (California, 1965)
G.P. Kurath: *Dances of Anahuac* (New York, 1960)

W. LaBarre: 'The Cultural Basis of Emotions and Gestures', *Journal of Personality* (1947)
——: *The Ghost Dance* (New York, 1970)
J.S. La Fontaine: 'Ritualization of Women's Life Crises in Bugisu', in J.S. La Fontaine, ed. (1972)
——, ed.: *The Interpretation of Ritual* (London, 1972)
R.O. Lagace: *Nature and Use of the Human Relations Area Files (HRAF)* (1974)
R.T. Lakoff: *Language and Women's Place* (New York, 1975)
J.B. Lamarck: *Zoological Philosophy* (1809; Eng. trans., London, 1914)
L. Lamphere and M.Z. Rosaldo, eds: *Women, Culture and Society* (Stanford, 1974)
L.L. Langness: *Life History in Anthropological Science* (New York, 1965)
C. Lasch: *The Culture of Narcissism* (New York, 1979)
P. Lawrence: *Road Belong Cargo* (Manchester, 1964)
E. Leach: *The Political Systems of Highland Burma* (Cambridge, 1954)
——: 'Concerning Trobriand Class and the Kinship Category Tabu' in J. Goody, ed. (1959)
——: *Pul Eiya* (London, 1961)
——: *Rethinking Anthropology* (London, 1962)
——, ed: *The Structural Study of Myth and Totemism* (London, 1967)
——, ed: *Dialectic in Practical Religion* (1968)
——: *Genesis as Myth* (London, 1969)
——: *Levi-Strauss* (London, 1970)
——: *Culture and Communication* (London, 1976)
L.S. Leakey: *Human Origins* (Menlo Park, Cal., 1976)
W.P. Lebra: *Culture-bound Syndromes, Ethnopsychiatry and Alternate Therapies* (1976)
A. Leeds: 'Some Preliminary Considerations Regarding the Analysis of Technologies', *Kroeber Anthropological Society Papers* (1965)
——: 'Institutions', in D.E. Hunter and P. Whitten, eds (1976)

W.H. Goodenough: 'Componential Analysis and the Study of Meaning', *Language* (1956)
——: *Description and Comparison in Cultural Anthropology* (Chicago, 1970)
——: *Culture, Language and Society* (1971)
J. Goody: 'Religion and Ritual', *BJS* (1961)
——: *Death, Property and the Ancestors* (Stanford, 1962)
——: *Production and Reproduction* (Cambridge, 1976)
——: *The Domestication of the Savage Mind* (Cambridge, 1977)
——: *Cooking, Cuisine and Class* (Cambridge, 1982)
——, ed.: *The Developmental Cycle in Domestic Groups* (Cambridge, 1958)
——, ed.: *Kinship: Selected Readings* (Harmondsworth, 1971)
—— and Tambiah, eds: *Bridewealth and Dowry* (Cambridge, 1973)
T.F. Gossett: *Race: The History of an Idea in America* (Dallas, 1963)
A. Gramsci: *Selections from the Prison Notebooks* (London, 1971)
C.J. Greenhouse: 'Anthropology at Home: Whose Home?', *HO* (1985)
S. Gudeman: *The Demise of a Rural Economy* (London, 1978)
G. Guterriez: *Teología de la liberación*

J. Habermas: *Communication and the Evolution of Society* (London, 1979)
P. Hage: 'On Male Initiation', *Man* (1981)
E.T. Hall: *Handbook of Proxemic Research* (1974)
A.E. Hammel, ed.: 'Formal Semantic Analysis', *AA* [special publ.] (1965)
I. Hamnett: *Chieftainship and Legitimacy* (London, 1975)
——, ed.: *Social Anthropology and Law* (London, 1977)
M. Harner: *Hallucinogens and Shamanism* (New York, 1973)
——: 'The Ecological Basis for Aztec Sacrifice', *Ethnology* (1977)
M. Harris: *Cows, Pigs, Wars and Witches* (New York, 1967)
——: *Cannibals and Kings* (London, 1978)
——: *Cultural Materialism* (New York, 1979)
M.J. Herskovits: *Dahomey* (New York, 1938)
——: *Man and his Works* (New York, 1941)
——: *The New World Negro* (Indiana, 1966)
R. Hertz: *Death and the Right Hand* (New York, 1960)
M. Herzfeld: *Ours Once More* (Austin, 1981)
E.J. Hobsbawm: *Primitive Rebels* (Manchester, 1959)
A.M. Hocart: *Caste* (London, 1950)
R. Hofstader: *Social Darwinism in American Thought* (New York, 1935)
M. Hollis and S. Lukes, eds: *Rationality and Relativism* (Oxford, 1982)
A. Holmberg: 'Changing Community Attitudes and Values', in R. Adams, ed. (1960)
L. Holy and Stuchlik, eds: *The Structure of Folk Models* (London, 1981)
J.J. Honigmann, ed.: *Handbook of Social and Cultural Anthropology* (Chicago, 1974)
D. Horowitz: *Imperialism and Revolution* (London, 1969)
R. Horton: 'African Traditional Thought and Western Science', *Africa* (1967)
A. Howard: 'Interactional Psychology', *AA* (1982)
R. Howell: *Teasing Relationships* (1973)
G. Huizer and B. Mannheim: *The Politics of Anthropology* (The Hague, 1979)
J. Huizinga: *Homo ludens* (London, 1949)
D. Hume: *An Enquiry concerning the Principles of Morals* (1752)
D.E. Hunter and P. Whitten, eds: *Encyclopaedia of Anthropology* (1976)
J.H. Hutton: *Caste in India* (Cambridge, 1946)
D. Hymes, ed.: *Reinventing Anthropology* (New York, 1973)

I. Illich: *Deschooling Society* (New York, 1971)
R.B. Inden: *Marriage and Rank in Bengali Culture* (Berkeley, 1976)
N. Islam, ed.: *Agricultural Policy in Developing Countries* (London, 1974)

J.A. Jackson: *Migration* (Cambridge, 1969)
——, ed.: *Role* (Cambridge, 1972)
N.W. Jerome *et al*, eds: *Nutritional Anthropology* (1980)
E. Johnson and R.F. Spencer: *Atlas for Anthropology* (Dubuque, 1960)
J.G. Jorgensen: *Comparative Studies by Harold E. Driver* (1974)
——: *Cross-cultural Comparisons* (1979)

can Systems of Kinship and Marriage (London)
A. Forge: *Primitive Art and Society* (London, 1973)
M. Fortes: *The Dynamics of Clanship among the Tallensi* (London, 1945)
——: *The Web of Kinship among the Tallensi* (London, 1949)
——: *Oedipus and Job in West African Religion* (Cambridge, 1959)
——: *Kinship and the Social Order* (Oxford, 1969)
——: 'Time and Social Structure' in M. Fortes, ed. (1970)
——, ed.: *Social Structure* (Oxford, 1970)
R.F. Fortune: *Sorcerers of Dobu* (London, 1932)
G. Foster: 'The Dyadic Contract', *AA* (1961)
——: 'Peasant Society and the Image of the Limited Good', *AA* (1965)
——: *Traditional Societies and Technological Change* (New York, 1973)
N.D. Foustel de Coulanges: *The Ancient City* (1864; Eng. trans., New York, 1955)
R. Fox: *Kinship and Marriage* (Harmondsworth, 1967)
A.G. Frank: *Capitalism or Underdevelopment in Latin America* (New York, 1967)
——: *Latin America, Underdevelopment or Revolution* (New York, 1969)
J.G. Frazer: *The Golden Bough* (London, 1926–36)
——: *Totemism and Exogamy* (London, 1910)
D. Freeman: *Margaret Mead and Samoa* (Cambridge, Mass., 1983)
P. Freire: *Pedagogy of the Oppressed* (London, 1972)
S. Freud: *The Interpretation of Dreams* (London, 1900)
——: *Totem and Taboo* (London, 1913)
——: *The Future of an Illusion* (London, 1927)
——: *Civilisation and its Discontents* (London, 1929)
M.H. Fried: *The Evolution of Political Society* (New York, 1967)
——*et al*, eds: *War: the Anthropology of Armed Conflict and Aggression* (New York, 1968)
B. Friedan: *The Feminine Mystique* (Harmondsworth, 1965)
J. Friedman: 'Marxism, Structuralism and Vulgar Materialism', *Man* (1974)
—— and M.J. Rowlands: *The Evolution of Social Systems* (London, 1977)
C. Fry: *Aging in Culture and Society* (New York, 1980)
J.S. Furnivall: *Netherlands Society* (Cambridge, 1967)
P. Furst, ed.: *Flesh of the Gods* (London, 1972)

H.G. Gadamer: *Truth and Method* (London, 1979)
C. Geertz: 'The Changing Role of the Cultural Broker', *Comparative Studies in Society and History* (1960)
——: *Pedlars and Princes* (Chicago, 1963)
——, ed.: *Old Societies and New States* (New York, 1966)
——: 'Religion as a Cultural System' in M. Banton, ed. (1966)
——, ed.: *Myth, Symbol and Culture* (New York, 1971)
——: 'Deep Play: Notes on the Balinese Cockfight', *Daedalus* (1972)
——: *The Interpretation of Cultures* (New York, 1973)
L.P. Gerlach and V.H. Hine: *Lifeway Leap* (Minneapolis, 1973)
R. Geuss: *The Idea of a Critical Theory* (Cambridge, 1981)
M.J. Giovannini and C.S. Holzberg: 'Anthropology and Industry', *ARA* (1981)
M. Gluckman: *Custom and Conflict in Africa* (Oxford, 1955)
——: *Order and Rebellion in Tribal Africa* (London, 1963)
——: *The Ideas in Barotse Jurisprudence* (New Haven, 1965)
——: *Politics, Law and Religion in Tribal Society* (London, 1965)
——, ed.: *Essays in the Ritual of Social Relations* (Manchester, 1962)
M. Godelier: *Perspectives in Marxist Anthropology* (London, 1977)
——: 'Infrastructures, Society and History', *CA* (1978)
Goffman: *Interaction Ritual* (New York, 1967)
——: *The Presentation of Self in Everyday Life* (London, 1969)
I. Goldman: 'Status Rivalry and Cultural Evolution in Polynesia', in R. Cohen and J. Middleton, eds (1967)
N.L. Gonzalez: 'Towards a Definition of Matrifocality', in N.E. Whitten and J. Szwed, eds (1970)

nential Analysis of Murdock's Ethnographic Sample', *AA* (1967)
P. Drucker and R.F. Heizer: *To Make my Name Good* (Berkeley, 1967)
C. Dubois: *The People of Alor* (Cambridge, Mass., 1960)
J. Dubois: *A Description of the Character, Manners and Institutions of the People of India* (Madras, 1862)
J.P. Dumont: *Knowledge and Passion* (1980)
L. Dumont: 'The Dravidian Kinship Terminology as an Expression of Marriage', *Man* (1953)
——: 'Marriage in India', *Contributions to Indian Sociology* (1964)
——: 'Descent or Intermarriage?', *SWJA* (1965)
——: *Homo Hierarchicus* (London, 1970)
——: *Affinity as a Value* (London, 1983)
A. Dundes: *The Study of Folklore* (Englewood Cliffs, 1965)
W. Dupré: *Religion in Primitive Cultures* (The Hague, 1975)
E. Durkheim: *The Elementary Forms of Religious Life* (1912; Eng. trans., London, 1915)
——: *The Division of Labor in Society* (1933; Eng. trans., New York, 1947)
——: *Suicide* (Eng. trans., London, 1952)
——: *Moral Education* (London, 1961)
—— and M. Mauss: *Primitive Forms of Classification* (1903; Eng. trans., London, 1963)
K. Dwyer: 'The Dialectic of Ethnology', *Dialectical Anthropology* (1979)
N. and R. Dyson-Hudson: 'Nomadic Pastoralism', *ARA* (1980)

D. Easton: 'Political Anthropology' in B. Siegel, ed. (1959)
——: *A Systems Analysis of Political Life* (New York, 1965)
M.W. Edelman: 'We already know why black Babies die', *Washington Post* (February, 1984)
F. Eggan: *Essays in Social Anthropology and Ethnology* (New York, 1975)
P. Ekman: *Expressions of Emotion in Man and Animals* (New York, 1972)
S. Elgin and J. Grinder: *A Guide to Transformational Grammar* (New York, 1973)
P. Eliade: *Cosmos and History* (New York, 1959)
H. Ellis: *Selected Essays* (London, 1940)
R.M. Emerson: *Contemporary Field Research* (1983)
F. Engels: *The Origins of Family, Private Property and the State* (1884)
A.L. Epstein: *Contention and Dispute* (Canberra, 1974)
T.S. Epstein: 'Productive Efficiency and Customary Systems of Rewards in Rural South India' in R. Firth, ed. (1967)
E.E. Evans-Pritchard: *Witchcraft, Magic and Oracles among the Azande* (Oxford, 1937)
——: *The Nuer* (Oxford, 1940)
——: *The Divine Kingship of the Shilluk of the Nilotic Sudan* (Cambridge, 1948)
——: *Anthropology and History* (Manchester, 1961)
——: *Essays in Social Anthropology* (London, 1962)
——: *Theories of Primitive Religion* (Oxford, 1965)
—— and M. Fortes: *African Political Systems* (London, 1940)
H.J. Eysenck: *Race, Intelligence and Education* (London, 1971)

L.A. Fallers: *Inequality* (Chicago, 1973)
F. Fanon: *The Wretched of the Earth* (Harmondsworth, 1965)
Feminist Anthropology Collective: *No Turning Back: Writings from the Women's Liberation Movement, 1975–80* (1981)
A. Ferguson: *An Essay on Civil Society* (1767)
K. Finkler: *Spiritualist Healers in Mexico* (1985)
R. Firth. *We, the Tikopia* (London, 1936)
——: *Malay Fishermen: their Peasant Economy* (London, 1946)
——: *Elements of Social Organization* (London, 1951)
——: *Economics of the New Zealand Maori* (Wellington, 1959)
——: *Social Change among the Tikopia* (London, 1959)
——: *Essays on Social Organization and Values* (London, 1964)
—— ed.: *Themes in Economic Anthropology* (London, 1967)
D. Forde: *Marriage and Family among the Yako* (1941)
——: *The Context of Belief* (1958)
——: *Habitat, Economy and Society* (1963)
——: *Yako Studies* (1964)
—— and A.R. Radcliffe-Brown, eds: *Afri-*

Analysis', *AA* (1966)
J. Burrow: *Evolution and Society* (Cambridge, 1966)

K.N. Cameron: *Marxism: the Science of Society* (1985)
F. Cancian: *Economics and Prestige in a Maya Community* (Stanford, Cal., 1965)
——: 'Social Stratification', *ARA* (1976)
R.W. Casson: *Language, Culture and Cognition* (New York, 1981)
C. Castaneda: *Teachings of Don Juan* (Harmondsworth, 1970)
N. Chagnon: *Yanomamö, the Fierce People* (New York, 1968)
E.J. Chambers and P.D. Young: 'Mesoamerican Community Studies', *ARA* (1979)
C.H. Chase: 'Infant Mortality and its Concomitants', *Medical Care* (1977)
M. Chibnik: 'The Use of Statistics in Sociocultural Anthropology', *ARA* (1985)
V.G. Childe: *Man Makes Himself* (London, 1941)
——: *What Happened in History* (London, 1942)
N. Chomsky: *Aspects of the Theory of Syntax* (Cambridge, Mass., 1965)
J.A. Clifton, ed.: *Applied Anthropology* (Boston, 1970)
——: 'Human Organization', *Journal of the Society for Applied Anthropology*
R.B. Coats and A. Perkin: *Computer Models in the Social Sciences* (London, 1977)
H. Codere: *Fighting with Property* (New York, 1950)
——: 'Money Exchange Systems and a Theory of Money', *Man* (1968)
A. Cohen: 'Political Anthropology: the Analysis of the Symbolism of Power Relations', *Man* (1969)
——: *Two-dimensional Man* (London, 1974)
P.S. Cohen: 'Theories of Myth', *Man* (1965)
R. Cohen and J. Middleton, eds: *Comparative Political Systems* (New York, 1967)
—— and E. Service: *Origins of the State* (Philadelphia, 1978)
S. Cohen: *Folk Devils and Moral Panics* (London, 1972)
N. Cohn: *The Pursuit of the Millennium* (London, 1957)
S. Cole: *The Neolithic Revolution* (New York, 1969)
J.F. Collier: 'Legal Processes', *ARA* (1975)
E. Colson: *The Plateau Tonga of Northern Rhodesia* (Manchester, 1962)
J. Comaroff: *The Meaning of Homage Payments* (London, 1980)
A.C. Comte: *System of Positive Polity: Course of Positive Philosophy* (1830–42; Eng. trans., London, 1877)
H.C. Conklin: *Hanuno Agriculture* (Rome, 1957)
F. Cottrell: *Energy and Society* (New York, 1955)
R. Coulborn, ed.: *Feudalism in History* (Princeton, 1956)
D. Cushman and G. Marcus: 'Ethnographies as Texts', *ARA* (1982)

G. Dalton: 'Primitive Money', *AA*, (1965)
——, ed.: *Primitive, Archaic and Modern Economies* (New York, 1968)
W. Davenport: 'Non-unilinear Descent and Descent Groups', *AA*, (1959)
T. David: *Figuring Anthropology* (1976)
E.G. Davis: *The First Sex* (New York, 1971)
S.H. Davis: *Victims of the Miracle* (Cambridge, 1977)
W.L. d'Azevedo: 'A Structural Approach to Aesthetics', *AA* (1958)
L. Degh and A. Vazsonyi: 'Does the Word "Dog" bite?', *JFR* (1983)
I. Devore and R.B. Lee, eds: *Man the Hunter* (Chicago, 1968)
S. Diamond: *In Search of the Primitive* (New Brunswick, 1974)
G.W. Dimbleby and P.J. Ucko, eds: *The Domestication and Exploitation of Plants and Animals* (London, 1969)
——, R. Tringham, P.J. Ucko, eds: *Man, Settlement and Urbanism* (London, 1972)
W.T. Divale and M. Harris: 'Population, Warfare and Male Supremacist Complex', *AA* (1976)
M. Dobb: *Studies in the Development of Capitalism* (London, 1945)
R.M. Dorson: *Folklore and Traditional History* (The Hague, 1972)
M. Douglas: *Purity and Danger* (London, 1966)
——: *Natural Symbols* (London, 1970)
——: *Implicit Meanings* (London, 1975)
J. Dow and R. Halperin: *Peasant Livelihood* (New York, 1977)
——: 'The Image of Limited Production', *HO* (1981)
Draper: '!Kung Women', in Reiter, ed. (1975)
H.E. Driver and K.E. Schnessler: 'Compo-

bridge, Mass., 1932)
F. Barth: *Political Leadership among the Swat Pathans* (London and New York, 1959)
——: *Nomads of South Persia* (London, 1961)
——: *Models of Social Organization* (London, 1966)
——: *Ritual and Knowledge among the Baktaman of New Guinea* (Oslo, 1975)
——: *Process and Form in Social Life* (London, 1981)
M.A. Bartolome *et al*: *Declaration of Barbados: for the Liberation of the Indians* (Copenhagen, 1971)
R. Basham: *Urban Anthropology* (Palo Alto, 1978)
A. Bastian: *Der Mensch in der Geschichte* (Leipzig, 1860)
R. Bastide: *Applied Anthropology* (London, 1973)
G. Bateson: *Steps to an Ecology of Mind* (San Francisco, 1972)
R. Beals: 'Towards an Ethics for Anthropologists', *CA*, (1971)
J. Beattie: *The Bunyoro: an African Kingdom* (New York, 1960)
——: 'Checks on the Abuse of Political Power in the African State', in Cohen and Middleton, eds (1967)
T.O. Beidelman: *A Comparative Analysis of the Jajmani System* (New York, 1959)
C. Belshaw: *Traditional Exchange and Modern Markets* (Englewood Cliffs, 1965)
R.F. Benedict: *Patterns of Culture* (New York, 1934)
——: *The Chrysanthemum and the Sword* (Boston, 1967)
J.W. Bennett: 'Further Remarks on Foster's Image of the Limited Good', *AA* (1966)
B. Berlin and P. Kay: *Basic Color Terms* (Berkeley, 1969)
H.R. Bernard: 'The Power of Print', *HO* (1985)
H. Bernstein: 'African Peasantries: a Theoretical Framework' *Journal of Peasant Studies* (1979)
G.D. Berreman: 'Ecology, Demography and Domestic Strategies in the Western Himalayas', *JAR* (1978)
——: *Social Inequality* (New York, 1981)
A. Beteille: *Social Inequality* (London, 1969)
B. Bettelheim: *Symbolic Wounds* (Glencoe, Ill., 1954)
D. Bickerton: 'Pidgin and Creole Studies', *ARA* (1976)
D. Bidney: 'Cultural Relativism', *International Encyclopedia of the Social Sciences* (1968)
L.R. Binford: *An Archeological Perspective* (New York, 1972)
R.E. Blanton: 'Anthropological Studies of Cities', *ARA* (1976)
P.M. Blau: *Exchange and Power in Social Life* (New York, 1964)
T. Blick, ed.: *The Comparative Reception of Darwinism* (1974)
M. Bloch: *Feudal Society* (1949; Eng. trans., London, 1961)
——: *Placing the Dead* (London, 1971)
——, ed.: *Marxist Analyses in Social Anthropology* (London, 1975)
——, ed.: *Political Language and Oratory in Traditional Society* (London, 1975)
—— and S. Guggenheim: 'Compadrazgo, Baptism and the Symbolism of a Second Birth', *Man* (1981)
—— and J. Parry: *Death and the Regeneration of Life* (London, 1985)
L. Bloomfield: *Language* (New York, 1933)
F. Boas: *The Kwakiutl of Vancouver Island* (New York, 1909)
——: *The Mind of Primitive Man* (New York, 1911)
——: *Primitive Art* (New York, 1927)
——: *Anthropology in Modern Life* (New York, 1928)
——: *Race, Language and Culture* (New York, 1940)
P.K. Bock, ed.: *Peasants in the Modern World* (Albuquerque, 1969)
P.J. Bohannan and G. Dalton, eds: *Markets in Africa* (Evanston, Ill., 1965)
——, ed.: *Law and Warfare* (New York, 1967)
J. Boissevain: *Friends of Friends* (Oxford, 1974)
E. Bott: *Family and Social Network* (London, 1971)
C. Bougle: *Caste in India* (Cambridge, 1971)
K.E. Boulding and M. Tappan, eds: *Economic Imperialism* (Ann Arbor, 1972)
E. Bourguignon: *Psychological Anthropology* (New York, 1979)
J. Breman: *Patronage and Exploitation* (Berkeley, 1974)
I.R. Buchler and H.A. Selby: *Kinship and Social Organization* (New York, 1968)
R. Burling: 'Cognition and Componential

Abbreviations of Periodicals

AA	*American Anthropologist*
ARA	*Annual Review of Anthropology*
BJS	*British Journal of Sociology*
CA	*Current Anthropology*
HO	*Human Organization*
JAR	*Journal of Anthropological Reasarch*
JFR	*Journal of Folkloristic Research*
MAQ	*Medical Anthropology Quarterly*
NYRB	*New York Review of Books*
SWJA	*Southwestern Journal of Anthropology*

R.L. Abel: 'A Comparative Theory of Dispute Institutions in Society', *Law and Society Review* (1973)

R.D. Abrahams: 'Introductory Remarks to a Rhetorical Theory of Folklore', *Journal of American Folklore* (1968)

J.B. Aceves: *Aspects of Cultural Change* (New York, 1972)

J.M. Acheson: 'Anthropology of Fishing', *ARA* (1981)

J.W. Adams: 'Recent Ethnology of the Northwest Coast', *ARA* (1981)

R.N. Adams and R.D. Fogelson: *The Anthropology of Power* (New York, 1977)

R.N. Adams *et al*, eds: *Social Change in Latin America Today* (New York, 1960)

M.H. Agar: 'Whatever Happenned to Cognitive Anthropology?', *HO* (1982)

L. Althusser and E. Balibar: *Reading Capital* (1966; Eng. trans., London, 1970)

R. Ardrey: *The Territorial Imperative* (London, 1966)

W. Arens: *The Man-eating Myth* (New York, 1979)

C.M. Arensberg: *Family and Community in Ireland* (Cambridge, Mass., 1968)

T. Asad: *Anthropology and the Colonial Encounter* (London, 1973)

R.A. Austen: *Modern Imperialism* (Lexington, Mass., 1969)

J.L. Austin: *How to do Things with Words* (Oxford, 1962)

J.J. Bachofen: *Myth, Religion and Mother-Right* (1861; Eng. trans., New York, 1967)

G. Baer and E.J. Langdon: *South American Shamanism* (in press)

F. Bailey: *Stratagems and Spoils* (Oxford, 1969)

P.T. Baker and W. Sanders: 'Demographic Studies in Anthropology', *ARA* (1972)

T. Baker: *Über die Musik der nordamerikanischen Wilden* (Leipzig, 1882)

G. Balandier: *Political Anthropology* (Harmondsworth, 1970)

E. Banfield: *The Moral Basis of a Backward Society* (Chicago, 1958)

M. Banton, ed.: *Anthropological Approaches to the Study of Religion* (London, 1966)

——: *Political Systems and the Distribution of Power* (London, 1965)

P. Baran: *The Political Economy of Growth* (New York, 1957)

G.W. Barlow and J. Silverberg, eds: *Sociobiology: Beyond Nature/Nurture?* (Boulder, 1980)

J.A. Barnes: *Networks in Social Anthropology* (Reading, Mass., 1972)

——: 'Kinship Studies', *Man* (1980)

R.H. Barnes: 'Number and Number Use in Kedang', *Man* (1982)

H.G. Barnett: *Innovation: the Basis for Cultural Change* (New York, 1963)

S. Barnett, ed.: *Concepts of Person* (Cam-



-Value قيمة

-Values قيم

-Van Gennep, Arnold فان جنب، أرنولد

-Veblen, Thorestein B. فيبلين، تورشتين

-Verstehen الفهم (عند ماكس فيبر)

-Violence عنف

-Virilocal الإقامة فى بيت الزوج

-Visions الرؤى

-Visual anthropology الأنثروبولوجيا البصرية

-Voluntary / involuntary associations روابط تطوعية / غير تطوعية

-Voodoo الفودو

-Voodoo death موت الفودو

(W)

-Warfare الحرب

-Warner, William Lloyd وارنر، ويليام لويد

-Weber, Max فيبر، ماكس

-Weltanschauung رؤية العالم

-Westermarck, Edward وسترمارك، ادوارد

-Western society مجتمع غربى

-White, Leslie Alvin وايت، ليزلى ألفين

-Whiting, John Wesley ويتنج، جون

-Whorf, Benjamin Lee ورف، بنجامين

-Widow inheritance ميراث الأرملة

-Wilson, Monica ويلسون، مونيكا

-Wissler, Clark ويسلر، كلارك

-Witchcraft شعوذة

-Wizard الساحر

-Woman and anthropology المرأة والأنثروبولوجيا

-World systems النظم العالمية

-World view رؤية العالم

-Writing الكتابة

-Thanatomia رُهاب الموت
-Thanatos الموت
-Thaumaturgy صنع المعجزات بالسحر
-Theodicy مشكلة الشر
-Theory نظرية
-Third World العالم الثالث
-Thought فكر
-Time الزمن
-Tonnies, Ferdinand تونير، فرديناند
-Tools أدوات
-Totemism التموتمية
-Tourism السياحة
-Town بلدة / مدينة صغيرة
-Trade تجارة
-Tradition تراث
-Trance سبات
-Transactionalism إبرام الصفقات السياسية (نظرية)
-Transculturation تبادل التثقف
-Transfer of technology نقل التكنولوجيا
-Transformational linguistics اللغويات التحويلية
-Transhumance نقلة موسمية
-Translation ترجمة
-Transnational عابر للقوميات
-Tribe قبيلة
-Turner, Victor W. تيرنر، فيكتور
-Twins توائم
-Two-line terminology المصطلحات الثنائية (فى القرابة)
-Tylor, Sir Edward Burnett تايلور، سير ادوارد

(U)

-Ultimogeniture توريث الابن الأصغر
-Unconscious لاشعورى
-Underdevelopment التخلف
-Undifferentiated غير متمايز
-Unemployment and Underemployment البطالة والبطالة الجزئية
-Unilineal فى خط واحد
-Untouchables المنبوذون (فى الهند)
-Urban anthropology الأنثروبولوجيا الحضرية
-Urbanism, Urbanization الحضرية والتحضر
-Use value قيمة استعمالية
-Uterine ذوو الأرحام
-Uxorilocal الإقامة فى بيت الزوجة

-Speech كلام
-Speech community جماعة كلامية
-Spencer, Herbert سبنسر، هربرت
-Spheres of exchange مجالات التبادل
-Spirit روح
-Spirit possession التلبس بالروح
-Spiritualism الاتصال بالأرواح
-State الدولة
-Statistical model النموذج الإحصائى
-Statistics in sociocultural anthropology استخدام الإحصاء فى الأنثروبولوجيا الثقافية الاجتماعية
-Status مكانة
-Status and contract المكانة والتعاقد
-Stem family العائلة الأصلية (الكبيرة)
-Stem kindred الأقارب الأصليون
-Stereotype نمط ثابت أو جامد
-Steward, Julian ستيوارد، جوليان
-Stigma وصمة
-Stratification تدرج طبقى
-Structural functionalism الوظيفية البنائية
-Structuralism البنيوية
-Structure بناء
-Subculture ثقافة فرعية
-Subincision جرح أسفل القضيب
-Subsistence الكفاف
-Substantivism مذهب الجوهر
-Suicide الانتحار
-Sumner, William Graham سمنر، ويليام
-Supernatural ما فوق الطبيعى
-Superorganic ما فوق العضوى
-Superstructure البناء الفوقى
-Surface structure البناء السطحى (الخارجى)
-Surplus الفائض
-Survival الرواسب (الثقافية)
-Swidden agriculture/ Swidden horticulture زراعة أرض الغابات
-Symbolism, symbolic anthropology الرمزية، الأنثروبولوجيا الرمزية
-Symmetric alliance التحالف المتماثل
-Sympathetic magic السحر التعاطفى
-Synchronic متزامن
-Syncretism التوفيقية
-Syntax بناء الجملة
-Systems analysis تحليل النظم

(T)

-Taboo التابو (المحرم)
-Tabula rasa الصفحة البيضاء
-Tax, Sol تاكس، سول
-Taxonomy تصنيف
-Technoenvironmental تكنولوجى بيئى
-Technology تكنولوجيا
-Teknonymy الكنية بالإبن
-Temperament المزاج
-Temple معبد (دار عبادة)
-Tenancy الإجارة
-Territory إقليم
-Text نص

-Sharing مساهمة، مشاركة
-Shell money نقود من الأصداف
-Shifting agriculture زراعة أرض الغابات، زراعة متنقلة
-Shrines أضرحة
-Sib عشيرة، بطن
-Sick, abandonment of تجنب المرضى
-Sickness, anthropology of أنثروبولوجيا المرض
-Sign علامة، إشارة
-Simple society مجتمع بسيط
-Sister exchange تبادل الأخت
-Sister's daughter marriage زواج بنت الأخت
-Situational analysis تحليل موقفى
-Skewing تحريف التصنيف القرابى
-Slash and burn agriculture زراعة الغابات بعد قطعها وخرقها
-Slavery رق، عبودية
-Social action الفعل الاجتماعى
-Social actor الفاعل الاجتماعى
-Social anthropology الأنثروبولوجيا الاجتماعية
-Social articulation تمفصل اجتماعى
-Social change تغير اجتماعى
-Social class طبقة اجتماعية
-Social cohesion تماسك اجتماعى
-Social contract عقد اجتماعى
-Social control ضبط اجتماعى
-Social darwinism الداروينية الاجتماعية
-Social differentiation تباين (تمايز) اجتماعى

-Social fact ظاهرة اجتماعية
-Social formation تكوين اجتماعى
-Social group جماعة اجتماعية
-Social institution نظام اجتماعى
-Social integration تكامل اجتماعى
-Socialism الاشتراكية
-Socialization التنشئة الاجتماعية
-Social mobility حراك اجتماعى
-Social morphology المورفولوجيا الاجتماعية
-Social movement حركة اجتماعية
-Social network شبكة اجتماعية
-Social organization تنظيم اجتماعى
-Social stratification تدرج اجتماعى
-Social structure بناء اجتماعى
-Social system نسق اجتماعى
-Society مجتمع
-Sociobiology البيولوجيا الاجتماعية
-Sociocultural system نسق اجتماعى ثقافى
-Sociolinguistics اللغويات الاجتماعية
-Sociological paternity, Sociological parents الأبوة الاجتماعية، الوالدان الاجتماعيان
-Sociology علم الاجتماع
-Sodality جمعية، رابطة
-Solidarity تضامن، تماسك
-Sorcery سحر (سحر ضار)
-Sororal polygyny الزواج بأكثر من أخت
-Sororate الزواج بأخت الزوجة المتوفاة
-Soul روح، نفس
-Southall, Aiden William سوثال، إيدن
-Space حيز، مكان
-Species – specific سلوك مميز للنوع

-Ridicule السخرية
-Rite طقس، شعيرة
-Rites of passage شعائر الانتقال (المرور)
-Ritual شعيرة، شعائرى
-Ritual homosexuality الجنسية المثلية الطقوسية
-Ritual kinship القرابة الطقوسية
-Ritual rebellion, ritual reversal التمرد الطقوسى، الانقلاب الطقوسى
-Rivers, William Halse ريفرز، ويليام
-Roberston – Smith, William روبرتسون سميث، ويليام
-Role دور
-Rorschach test اختبار رورشاخ
-Rousseau, Jean – Jacque روسو، جان جاك
-Routinization اكتساب الطابع الروتينى
-Rural – urban continuum المتصل الريفى الحضرى
-Rural – urban migration الهجرة الريفية الحضرية

(S)

-Sacralization اكتساب (إضفاء) القداسة
-Sacred مقدس
-Sacrifice قربان (أضحية)
-Saint-Simon, Comte Henri de سان سيمون، هنرى
-Sanction جزاء
-Sapir, Edward سابير، ادوارد
-Satellite تابع
-Sausser, Ferdinand de دى سوسير، فردينان
-Savage متوحش
-Scapulimacy العرافة عن طريق العظام
-Scarification حجامة
-Schism انشقاق
-Science علم
-Secondary institution نظام ثانوى
-Sedentarism توطين، إقامة دائمة
-Segmentary انقسامى
-Segregation فصل، انعزال
-Seligman, Charles Gabriel سليجمان، تشارلز جبرابيل
-Semantics علم الدلالات
-Semiology, Semiotics السيميولوجيا، السيميوطيقا
-Serf عبد _ رقيق الأرض
-Service, Elman R. سيرفيس، إلمان
-Sex and Gender جنس ونوع
-Sexism الانحياز الجنسى للرجل
-Sex roles أدوار جنسية
-Sexual division of labour تقسيم العمل على أساس الجنس
-Sexual symmetry التماثل الجنسى الطقوسى
-Shamanism شامانية
-Shanty towns مدن العشش (الأكواخ)
-Sharecropping المزارعة

-Prescription / preference فرض / تفضيل
-Presentation موقف التهادى
-Prestige هيبة
-Priest كاهن ــ قس
-Primary / secondary institution النظم الأولية / الثانوية
-Primary process العملية الأساسية
-Primitive بدائى
-Primitive capitalism الرأسمالية البدائية
-Primitive mentality العقلية البدائية
-Primitive promiscuity الإباحية الجنسية (فى المجتمعات البدائية)
-Production إنتاج
-Profane علمانى، غير مقدس
-Primogeniture حق الابن الأول
-Procreation إنجاب
-Projection إسقاط
-Property ملكية
-Prostitution دعارة
-Protestant ethic أخلاق بروتستانتية
-Proxemics أنثروبولوجيا الفراغ
-Psychoanalysis التحليل النفسى
-Psychological anthropology الأنثروبولوجيا النفسية
-Puberty البلوغ

(R)

-Race عرق (سلالة)
-Race relations العلاقات العرقية
-Racism, racialism التعصب العنصرى (العنصرية)
-Radcliffe-Brown, Alfred رادكليف براون، الفريد ريجينالد
-Radian, Paul رادين، بول
-Raiding الإغارة
-Ramage جماعة انتساب ثنائى ترجع للأسلاف
-Rank رتبة
-Rationality الرشد
-Rebellion تمرد
-Reciprocity تبادل ودى
-Redfield, Robert ردفيلد، روبرت
-Redistribution إعادة التوزيع
-Refugees اللاجئون
-Regional analysis, regional social system التحليل الإقليمى ــ النسق الاجتماعى الإقليمى
-Reichel-Dolmatoff, Gerardo رايشل ــ دولماتوف، جيراردو
-Reification التجسيد (اعتبار المجرد شيئاً مادياً)
-Relations of production علاقات الإنتاج
-Religion, anthropology of الأنثروبولوجيا الدينية
-Reproduction تكاثر، إعادة إنتاج
-Research design تصميم البحث
-Research methods طرق البحث
-Revitalization بعث، إعادة إحياء
-Revolution ثورة
-Richard, Audry Isabell ريتشارد، أودرى ايزابيل

-Patrilateral cross-cousin marriage الزواج بين أبناء العمة، وبنات العم
-Patrilineal فرع الأب
-Patrilocal الإقامة عند أهل الأب
-Patronage الولاية، الرعاية
-Pattern نموذج، نمط
-Peasant فلاح، قروى
-Peer group جماعة الرفاق
-Peon عامل مسخر
-People الشعب
-Performance أداء، إنجاز
-Periphery المحيط، الأطراف
-Perry, William James بيرى، وليام
-Person شخص
-Personal culture الثقافة الشخصية
-Personal kindred أقارب الشخص
-Personality شخصية
-Petite Bourgeoisie البورجوازية الصغيرة
-Phenomenology الفينومينولوجيا (الظاهراتية)
-Phenotype النمط العضوى الظاهر
-Phonemics التحليل الفونيمى (الصوتى)
-Phonetics علم الصوتيات
-Phonology علم الأصوات الكلامية
-Photography تصوير
-Phratry اتحاد العشائر، البطن
-Physical anthropology الأنثروبولوجيا الفيزيقية (الطبيعية)
-Piacular شعائر اجتماعية
-Piaget, Jean بياجيه، جان
-Pidgin لغة مبسطة
-Pilgrimate الحج
-Plantation مزرعة
-Play, anthropology of الدراسة الأنثروبولوجية للعب
-Pluralism التعددية
-Plural society مجتمع تعددى
-Polanyi, Karl بولانى، كارل
-Policy and anthropology السياسة والأنثرويولوجيا
-Political anthropology الأنثروبولوجيا السياسية
-Political economy. الاقتصاد السياسى
-Pollution تلوث، تدنيس، نجاسة
-Polyandry تعدد الأزواج
-Polygamy الزواج التعددى (تعدد الأزواج أو الزوجات)
-Polygyny تعدد الزوجات
-Polysemy تعدد المعانى
-Polytheism الاعتقاد فى تعدد الآلهة
-Popper, Sir Karl Raimund بوبر، كارل
-Population سكان
-Population control تنظيم السكان
-Populism الحركة الشعبية
-Possession التلبس (تلبس الأرواح للإنسان)
-Potlatch نظام البوتلاتش
-Poverty فقر
-Power قوة
-Praxis ممارسة
-Preferential marriage الزواج المفضل
-Prehistory ما قبل التاريخ
-Prejudice تعصب

-Nomads, pastoral البدو الرعاة

-Non-unilineal descent الانحدار القرابـــى غير الوحيد الخط

-Norm معيار

-Nuclear family الأسرة النووية

-Numbers الأعداد

(O)

-Oblique discontinuous exchange التبادل المتقطع غير المباشر

-Office منصب (وظيفة)

-Oligarchy حكم الأقلية (الأوليجاركية)

-Omaha الأوماها (مصطلح قرابى)

-Ontology الأنطولوجيا (مبحث الوجود)

-Opler, Marvin Kaufmann أوبلر، مارفن كاوفمان

-Opler, Morris أوبلر، موريس

-Oppression اضطهاد

-Oral literature الأدب الشفاهى

-Oral tradition التراث الشفاهى

-Oratory فن الخطابة، الخطابة

-Ordeal الامتحان الإلهى ــ امتحان شعائرى

-Organic analogy المماثلة العضوية

-Organic solidarity التضامن العضوى

-Organization تنظيم، منظمة

-Oriental despotism الاستبداد الشرقى

-Ostracism نفى، نبذ (بدون محاكمة)

(P)

-Palaeontology علم الحفريات

-Paradigm نموذج أو شكل تحليلى

-Parallel cousin أبناء العمومة أو الخؤولة المتوازية

-Parallel cousin marriage زواج بين أبناء العمومة أو الخؤولة المتوازية

-Parallel descent الانحدار القرابى المتوازى

-Parricide قتل الأم أو الأب (أو أحد الأقارب الأدنين)

-Parsons, Elsie Clews بارسونز، إلزى كلوز

-Parsons, Talcott بارسونز، تالكوت

-Participant observation الملاحظـــــة بالمشاركة

-Pastoral nomads البدو الرعاة

-Pater / Genitor الأب الاجتماعى / الأب البيولوجى

-Paternity أبوة

-Patriarchy نظام سلطة الأب

-Patricide قتل الأم أو الأب (أو أحد الأقارب الأدنين)

-Patrifocal التركز حول الأب

-Patrilateral من جانب الأب

-Mobility حراك
-Model personality الشخصية المنوالية
-Model نموذج
-Mode of production نمط الإنتاج
-Modernization تحديث
-Moiety اتحاد العشائر الأسترالية (النصف)
-Monarchy الملكية
-Money النقود
-Monogamy الزواج الأحادى
-Monotheism توحيد
-Montesquieu, Charles – Louis مونتسكيو، شارل لوى
-Morality الأخلاقية
-Mores سنن الأخلاق، أعراف
-Morgan, Lewis Henry مورجان، لويس هنرى
-Mortuary rites الشعائر الجنائزية
-Mother right حق الأم
-Multi-ethnic system نسق سلالى متعدد
-Multilineal evolution تطور متعدد الخطوط
-Multilingualism التعددية اللغوية (امتلاك أكثر من لغة)
-Multinational and transnational corporations الشركات متعددة الجنسية
-Murder قتل
-Murdock, George Peter ميردوك، جورج بيتر
-Music موسيقى
-Mutilation بتر، جدع
-Mutterecht حق الأم
-Myrdal, Gunnar ميردال، جونار
-Mystical attack إصابة باطنية
-Myth أسطورة، خرافة

(N)

-Naturalization التبنى (إضفاء الصفة الطبيعية)
-Nature / culture الطبيعة / الثقافة
-Nature / nurture الطبيعية / التنشئة (التربية)
-Necronym تسمية الشخص فى ضوء علاقته بآخر متوف
-Needs حاجات
-Negotiation مفاوضة
-Negro زنجى
-Neo-Colonialism الاستعمار الجديد
-Neo-Imperialism الإمبريالية الجديدة
-Neolithic العصر الحجرى الحديث
-Neolocal السكنى المستقلة بعد الزواج
-Neo-Taylorianism التايلورية الحديثة
-Network شبكة
-New archaeology الأركيولوجيا الجديدة
-New ethnography الإثنوجرافيا الجديدة
-Nicknames الأسماء المستعارة
-Nobility النبالة
-Nodal kindred الأقارب بالنسب
-Nomads بدو

-Male dominance سيطرة الذكور

-Malinowski, Bronislaw مالينوفسكى، برونيسلاو

-Malthuss, Thomas Robert مالتوس، توماس

-Mana المانا، قوة خارقة

-Manifest function وظيفة ظاهرة

-Manners آداب اجتماعية ـ آداب اللياقة

-Mao Tse-Tung ماوتسى تونج

-Marett, Robert ماريت، روبرت رانولف

-Marginality هامشية

-Market السوق

-Marriage الزواج

-Marriage classes طبقات الزواج

-Marriage payments مدفوعات الزواج

-Marriage rules قواعد الزواج

-Marx, Karl Heinrich ماركس، كارل

-Marxist anthropology الأنثروبولوجيا الماركسية

-Material culture ثقافة مادية

-Material forces of production قوى الإنتاج المادية

-Materialism المادية

-Mathematical models in sociocultural anthropology النماذج الرياضية فى الأنثروبولوجيا الاجتماعية الثقافية

-Matriarchy نظام سلطة الأم

-Matrifocal التركز حول الأم

-Matrilateral من جانب الأم

-Matrilateral cross cousin marriage الزواج المتقاطع بين أبناء الخؤولة

-Matrilineal فرع الأم

-Matrilocal السكنى مع عشيرة الأم

-Mauss, Marcel موس، مارسيل

-McLennan, John F. ماكلينان، جون

-Mead, Margaret ميد، مرجريت

-Meaning معنى

-Means of production وسائل الإنتاج

-Mechanical / organic solidarity التضامن الآلى / العضوى

-Mechanical / statistical model النموذج الآلى / الإحصائى

-Mediation وساطة

-Medical anthropology الأنثروبولوجيا الطبية

-Men's houses منازل أو بيوت الرجال

-Menstruation الحيض

-Mentality عقلية

-Merton, Robert K. ميرتون، روبرت

-Messianism حركة الإنقاذ الدينى

-Mestizo مخلط (هجين)

-Metacommunication ما وراء الاتصال

-Metraux, Alfred ميترو، الفريد

-Metropolis – Satellite المركز والتابع

-Micro – macro الميكرو والماكرو

-Middle man وسيط

-Migration هجرة

-Migrationism نظرية الهجرة

-Millenarianism الحركات الإحيائية

-Minority أقلية

-Misrepresentation التصور الفاسد

-Missionaries مبشرون

(L)

-Labour العمل
-Labour, aristocracy الأرستقراطية العمالية
-Labour theory of value نظرية قيمة العمل، نظرية القيمة فى العمل
-Land أرض
-Land reform إصلاح زراعى
-Land tenure حيازة الأرض
-Language لغة
-Langue / Parole اللغة والكلام
-Latent function وظيفة مستترة، كامنة
-Latifundia اللاتيفونديا، مزرعة كبيرة
-Law, anthropology of الأنثروبولوجيا القانونية
-Leach, Sir Edmund R. ليتش، ادموند
-Leadership قيادة، زعامة
-Legal anthropology الأنثروبولوجيا القانونية
-Legitimacy الشرعية
-Legitimation مشروعية (إضفاء الشرعية)
-Levelling mechanism آلية التسوية
-Levels of sociocultural integration مستويات التكامل الاجتماعى الثقافى
-Levirate الزواج الليفراتى (من أرملة الأخ)
-Levi-Strauss, Claude ليفى شتراوس
-Levy-Bruhl, Lucien ليفى برول
-Lewis, Oscar لويس، أوسكار
-Lexicostatistics قياس العلاقات اللغوية
-Liberation تحرير
-License رخصة، إجازة
-Life crisis أزمة الحياة
-Life cycle دورة الحياة
-Life history تاريخ الحياة
-Liminality الوقوف بعتبة (الشعور)
-Limited good الخير المحدود (نظرية)
-Lineage بدنة
-Lineage theory نظرية البدنة
-Linguistic relativism النسبية اللغوية
-Linguistics and anthropology علم اللغة والأنثروبولوجيا
-Linton, Ralph لينتون، رالف
-Literacy معرفة القراءة والكتابة
-Little tradition التراث الصغير (عند ردفيلد)
-Locke, John لوك، جون
-Lomax, Alan لوماكس، آلان
-Lounsbury, Floyd Glenn لونز بـــورى، فلويد جلن
-Lowie, Robert H. لوى، روبرت
-Lumpenproletariat البرولیتاریا الرثة

(M)

-Magic السحر
-Maine, Henry James Sumner مين، هنرى جيمس

-Industrial anthropology أنثروبولوجيا الصناعة
-Industrialization تصنيع
-Inequality لامساواة
-Infant mortality وفيات الأطفال الرضع
-Infanticide الوأد، قتل الأطفال
-Informant الإخبارى (فى الدراسة الميدانية)
-Infrastructure البناء التحتى
-Inheritance وراثة، ميراث
-Initiation تكريس
-Innovation تجديد
-Instinct غريزة
-Institution نظام، مؤسسة
-Insults إهانات
-Integration تكامل
-Interaction theory نظرية التفاعل
-Interethnic relations علاقات بين السلالات
-Intermediate technology التكنولوجيا الوسيطة
-Internal colonialism الاستعمار الداخلى
-International division of labour تقسيم العمل الدولى
-Invention اختراع
-Iroquois الإيروكوا
-Irrigation نظام الرى
-Isogamy زواج متكافئ
-Itinerant agriculture زراعة متنقلة (انتقالية)

(J)

-Jajamani نظام الجاجامانى (تقسيم العمل داخل قرى الهنود الحمر)
-Joint family الأسرة المشتركة، المتصلة
-Joking relationship علاقة المزاح
-Jural قانونى
-Jurisprudence (علم) الفقه
-Justice عدالة

(K)

-Killing, ritual القتل الطقوسى
-Kingroup جماعة قرابية
-Kindred أقارب
-Kingship ملكية
-Kinship قرابة
-Kinship terminology مصطلحات القرابة
-Kluckholn, Clyde كلاكهون، كلايد
-Knowledge معرفة
-Kroeber, Alfred Lewis كروبر، ألفريد
-Kula Ring حلقة الكولا
-Kulturkreis منطقة ثقافية، دائرة ثقافية

-Hawaiian system نظام هاواى
-Headman رئيس، شيخ
-Health الصحة
-Hegemony سيطرة
-Heliocentrism المدرسة الهليوليثية (الشمسية)
-Hermeneutics التفسير، التأويل
-Herskovits, Melville هيرسكوفيتس، ميلفيل
-Historical materialism المادة التاريخية
-Historical method المنهج التاريخى
-Historical particularism الخصوصية التاريخية
-Historicism المذهب التاريخى
-Historicity التاريخية (كون الشيء تاريخياً)
-History and anthropology التاريخ والأنثروبولوجيا
-Hobbes, Thomas هوبز، توماس
-Holism الكلية
-Homosexuality الجنسية المثلية
-Horticulture فلاحة البساتين
-Hominid البشر
-Hominoid الآدميات
-Household عائلة، وحدة معيشية
-Housing إسكان
-Human Relations Area Files ملفات دائرة العلاقات الإنسانية
-Human Relations Movement حركة العلاقات الإنسانية
-Hume, David هيوم، دافيد
-Hunting الصيد (القنص)
-Hunting and gathering الصيد والجمع
-Husband / wife الزوج / الزوجة
-Hydraulic civilization الحضارة الهيدروليكية (المائية)
-Hypergamy الطموح الزواجى (للمرأة)
-Hypogamy الزواج من طبقة أعلى (للرجل)
-Hysteria هيستيريا

(I)

-Iatrogenesis مضاعفات العلاج
-Iconicity الأيقونية (نظرية فى السيميوطيقا)
-Id. الهى، الهو
-Idealism (النزعة) المثالية
-Ideal type نمط مثالى
-Identity هوية
-Ideology ايديولوجيا
-Illocution الأثر الأدائى للكلام
-Import substitution الاستغناء عن الواردات، ترشيد الاستيراد
-Incest زنا بالمحارم
-Index مؤشر، دليل
-Indian هندى (أحمر)
-Indigenous أصلى، محلى
-Indirect exchange تبادل غير مباشر
-Individualism فردية

-Friendship صداقة
-Frontier حدود
-Function وظيفة
-Functionalism الوظيفية (نظرية)
-Funeral جنائزى

(G)

-Galton's problem مشكلة جالتون
-Gambling القمار
-Game اللعب
-Game theory نظرية اللعب
-Gathering الجمع، جمع الطعام
-Gemeinschaft / Gescellshaft مجتمع محلى / مجتمع
-Gender نوع
-Genealogical amnesia نسيان الذاكرة المتصلة بالنسب
-Genealogical fiction تخيل سلسلة نسب
-Genealogy علم الأنساب، سلسلة نسب
-Generalized exchange التبادل المعمم
-Generation جيل
-Generational terminology مصطلحات جيلية
-Generative grammer النحو التوليدى
-Genetrix الأم البيولوجية
-Genitor الأب البيولوجى
-Genocide إبادة جماعية
-Genotype طراز تكوينى
-Gens عشيرة أبوية
-Gerontocracy حكم الشيوخ
-Gesellschaft مجتمع
-Gestalt theory نظرية الجشطالت
-Gift هدية، هبة
-Glottochronology الدراسة التتبعية للعلاقات اللغوية
-Gluckman, Max جلوكمان، ماكس
-Godparents آباء العماد
-Goodenough, Ward Hunt جودانف، وازد هنت
-Gossip القيل والقال، "النميمة"
-Government حكومة
-Grammer قواعد النحو
-Great and little tradition التراث الكبيــر والصغير (عند ردفيلد)
-Green revolution الثورة الخضراء
-Group marriage زواج الجماعة
-Gypsies الغجر

(H)

-Hallucinogens مثيرات الهلوسة
-Fundamentalism الأصولية
-Harmonic / disharmonic متناغم /غير متناغم

(F)

-Factions زمر منشقة
-Family أسرة
-Family cycle دورة حياة الأسرة
-Family, joint عائلة ملتحمة (متصلة)
-Family of marriage أسرة زواجية
-Family of orientation أسـرة التوجيـه (المولد)
-Famine مجاعة
-Farming systems research دراسة النظم الزراعية
-Fascism فاشية
-Fashion موضة
-Fatalism الجبرية، القدرية
-Feast وليمة
-Feedback التغذية المرتدة
-Feminism, feminist anthropology الحركة النسوية، الأنثروبولوجيا النسوية
-Ferguson, Adam فيرجسون، آدم
-Feud عداوة
-Feudalism النظام الإقطاعى
-Fictive kinship القرابة المتخيلة أو الوهمية
-Fieldwork الدراسة الميدانية
-Fieldwork methods طرق البحث الميدانى
-Fighting قتال
-Filiation بنوة
-Firth, Sir Raymond فيرث، ريموند
-Fishing نظام الصيد
-Fission انقسام
-Fitness لياقة، ملاءمة
-Flexibility مرونة
-Folk شعب
-Folklife الحياة الشعبية
-Folklore علم الفولكلور
-Folkloristics دراسات الفولكلور
-Folk-urban continuum المتصل الشعبى الحضرى
-Folkways العادات الشعبية
-Food طعام، غذاء
-Foraging جمع الطعام
-Forces of production قوى الإنتاج
-Forde, Daryll فورد، داريل
-Formal analysis التحليل الشكلى
-Formalism / substantivism الشكلية / الموضوعية
-Formal semantic analysis التحليل الدلالى الشكلى
-Fortes, Meyer فورتس، ماير
-Fortune, Reo Franklin فورتشن، ريو فرانكلين
-Foster, George McClelland فوسـتر، جورج ماكليلاند
-Fourth World العالم الرابع
-Foustel de Coulanges, Numa Denys فوستل دى كولانج
-Fraternal polyandry تعدد الأزواج الإخوة
-Frazer, Sir James George فريزر، سير جيمس جورج
-Freud, Sigmund فرويد، سيجموند

-Ethnic group جماعة سلالية
-Ethnicity الإثنية، السلالية
-Ethno سلالى
-Ethnobotany علم النبات من منظور سلالى
-Ethnocentrism التمركز حول السلالة
-Ethnocide الإبادة العرقية
-Ethnodevelopment التنمية السلالية
-Ethnoecology الايكولوجيا السلالية
-Ethnogenesis الأصالة السلالية
-Ethnographic film الفيلم الإثنوجرافى
-Ethnographic present الحاضر الإثنوجرافى
-Ethnographic semantics علم الدلالات السلالى
-Ethnographic writing الكتابة الإثنوجرافية
-Ethnography الإثنوجرافيا
-Ethnohistory التاريخ السلالى
-Ethnology الإثنولوجيا
-Ethnomathematics الرياضيات السلالية
-Ethnomedicine الطب السلالى
-Ethnomethodology الإثنوميثودولوجيا (المنهجية الشعبية)
-Ethnomusicology علم الموسيقى السلالى (المقارن)
-Ethnopharmacology علم العقاقير السلالى
-Ethnophilosophy الفلسفة السلالية
-Ethnopsychiatry الطب النفسى السلالى
-Ethnos سلالات
-Ethnoscience دراسة السلالات
-Ethnosemantics علم الدلالات السلالي
-Ethnotaxonomy التصنيف السلالى
-Ethology علم السلوك المقارن
-Etic مرجعية الباحث
-Etiquette آداب السلوك، آداب اللياقة
-Evans-Pritchard, Sir Edward Evan إيفانز بريتشارد
-Evil eye العين الشريرة، الحسد
-Evolution التطور
-Evolution, human التطور البشرى
-Evolution, socio-cultural التطور الاجتماعى الثقافى
-Exchange تبادل
-Exchange value القيمة التبادلية
-Exegesis تفسير، تأويل
-Existentialism الوجودية
-Exocannibalism أكل لحوم البشر من خارج الجماعة
-Exogamy زواج اغترابى
-Experience خبرة
-Experiment تجربة
-Exploitation استغلال
-Expression تعبير
-Expropriation تجريد أو مصادرة ملكية
-Extended family عائلة ممتدة
-Extension of kinship terms امتداد مصطلحات القرابة

-Dowry دوطة (هدايا العروس للعريس)
-Drama دراما
-Dravidian kinship system نسق القرابة الدرافيدى
-Dreams أحلام
-Drinking شرب الكحوليات
-Drugs مخدرات
-Dualism ثنائية
-Dual organization تنظيم ثنائى
-Du Bois, Cora ديبوا، كورا
-Duolocal إقامة كل من الزوجين مع والديه
-Durkheim, Emile دوركايم، اميل
-Dyad ثنائى
-Dyadic contract عقد ثنائى
-Dynasty أسرة حاكمـــة
-Dysfunction اختلال وظيفى

(E)

-Early anthropology الأنثروبولوجيا المبكرة
-Ecodevelopment التنمية الايكولوجية
-Ecological anthropology الأنثروبولوجيا البيئية
-Economic anthropology الأنثروبولوجيا الاقتصادية
-Economic man الإنسان الاقتصادى
-Ecosystem النسق البيئى
-Education تعليم، تربية
-Egalitarianism (مذهب) المساواة
-Eggan, Fred R. إيجان، فريد
-Ego الأنا
-Ego – focus محور الأنا
-Elementary structures الأبنية الأساسية
-Elites جماعات الصفوة
-Elliott – Smith, Grafton إليوت سميث، جرافتون
-Embededness الإدراج، أو التبطين (وضع الشىء فى بطن شئ)
-Emic / etic مرجعية المبحوث/ مرجعية الباحث
-Emotion عاطفة
-Empiricism (النزعة) الإمبيريقية
-Enculturation تنشئة ثقافية
-Endocannibalism أكل لحوم البشر من داخل الجماعة
-Endogamy زواج داخلى
-Energy طاقة
-Engles, Friedrich إنجلز، فريدريك
-Enlightenment تنوير
-Entrepreneur المنظم
-Environment بيئة
-Environment determinism حتمية بيئية
-Epistemology نظرية المعرفة
-Equality مساواة
-Equilibrium توازن
-Equivalence تكافؤ
-Eskimo الإسكيمو
-Estate طبقة إقطاعية
-Ethics الأخلاق

(D)

-Dance رقص
-Death الموت
-Debt الدين
-Debt slavery رق الدين
-Decedence الوفاة
-Decision قرار
-Deep and surface structure البناء العميق والسطحى
-Deme الدّيم
-Democracy ديموقراطية
-Demography ديموجرافيا، علم السكان
-Demystification تحرير، تنوير (من التزييف الايديولوجى)
-Dependency تبعية
-Desacralization نزع القداسة
-Descent انحدار قرابى (أصل، نسب)
-Descriptive kinship Terminology مصطلحات القرابة الوصفية
-Despotism استبداد (حكم مطلق)
-Determinism الحتمية (مذهب الجبر)
-Detribalization تهدم النظام القبلى (افقاد الروح القبلية)
-Development تنمية (نمو)
-Development cycle of the domestic group دورة نمو الجماعة المنزلية
-Deviance انحراف
-Diachronic المنهج التتبعى (التاريخى)
-Dialect لهجة
-Dialectic الجدل
-Dialectical materialism المادية الجدلية
-Dichotomy ثنائية
-Dictatorship ديكتاتورية
-Dictatorship of the proletariat ديكتاتورية البروليتاريا
-Diffusion انتشار
-Direct exchange تبادل مباشر
-Disasters كوارث
-Discrimination تمييز
-Disharmonic غير متوافق، غير متناغم
-Disorganization تفكك، سوء تنظيم
-Dispute settlement تسوية النزاع
-Distinctive features الملامح المميزة
-Distribution توزيع
-Divination عرافة، كهانة
-Divinity ألوهية
-Division of labour تقسيم العمل
-Divorce طلاق
-Domestic group جماعة منزلية
-Domestic mode of production نمط الإنتاج المنزلى
-Dominance سيطرة
-Dominant mode of production نمط الإنتاج المسيطر
-Dotal marriage الزواج بدوطة
-Double unilineal descent الانتساب القرابى المزدوج

-Cotradition تراث مشترك
-Counter-culture ثقافة مضادة
-Court محكمة
-Cousin-marriage زواج أبناء العمومة أو الخؤولة
-Cousin terms - مصطلحات أبناء العمومة أو الخؤولة
-Creativity العملية الإبداعية.
-Credit الائتمان
-Creole اللغة الكريولية
-Crime جريمة
-Crisis أزمة
-Crisis of capitalism أزمة الرأسمالية
-Critical anthropolog الأنثروبولوجيــــا النقدية
-Critical theory النظرية النقدية
-Cross-cousin أبناء عمومة أو خؤولة متقاطعة
-Cross-cousin marriage الزواج بين أبناء العمومة أو الخؤولة المتقاطعة
-Cross-cultural comparison المقارنـــة الثقافية
-Cross-cutting relationships علاقـــات مستعرضة
-Crow الكراو
-Cult عبادة
-Cultivation زراعة

-Cultural anthropology الأنثروبولوجيـــا الثقافية
-Cultural baseline البناء الثقافى الأساسى
-Cultural determinism الحتمية الثقافية
-Cultural ecology الايكولوجيا الثقافية
-Cultural materialism المادية الثقافية
-Cultural pattern نمط ثقافى
-Cultural relativism النسبية الثقافية
-Cultural revolution ثورة ثقافية
-Cultural selection الانتخاب الثقافى
-Cultural themes موضوعات ثقافية
-Cultural traits سمات ثقافية
-Culture ثقافة
-Culture and personality الثقافة والشخصية
-Culture area منطقة ثقافية
-Culture bearer حامل الثقافة
-Culture contact اتصال ثقافى
-Culture core قلب المنطقة الثقافية
-Culture hero بطل ثقافى
-Culture history التاريخ الثقافى
-Culture morphology المورفولوجيا الثقافية
-Culture of poverty ثقافة الفقر
-Culture shock صدمة ثقافية
-Culturology علم الثقافة
-Custom عادة اجتماعية
-Cybernetics السيبرنطيقا

-Collateral المناظر، المجانب
-Collective consciousness وعى جمعى
-Collective representations تصورات جمعية
-Colonialism استعمار
-Colonialism, internal الاستعمار الداخلى
-Colour terms مصطلحات اللون
-Commensality مؤاكلة
-Commerce التجارة
-Commodity السلع
-Commodity fetishism تقديس السلع
-Communes كوميونات
-Communication الاتصال
-Communism شيوعية
-Communism, primitive الشيوعية البدائية
-Community المجتمع المحلى
-Community study دراسة المجتمع المحلى
-Compadrazgo الكومبادرازجو
-Comparative method المنهج المقارن
-Competence and performance الجدارة والأداء
-Competition منافسة
-Complementary filiation القرابة الثانوية
-Complex society مجتمع مركب
-Complex structure بناء مركب
-Componential analysis تحليل المكونات
-Computers in sociocultural anthropology استخدام الكومبيوتر فى الأنثروبولوجيا
-Comte, Auguste كونت، أوجيست
-Conception حمل
-Concubinage نظام المحظيات
-Conditioning تشريط
-Condorcet, Marie Jean كوندرسيه
-Configurationalism نظرية التشكيل
-Conflict صراع
-Conjugal زواجى
-Connubium زواج
-Consanguinity رابطة الدم، قرابة الدم
-Conscience collective الضمير الجمعى
-Consciousness, altered states of حالات الوعى المتغيرة
-Consensual union الزواج بالاتفاق
-Consensus الاتساق العام، الإجماع
-Consent قبول
-Conservatism محافظة
-Conspicuous consumption استهلاك مظهرى
-Contagious magic السحر الاتصالى
-Contraception and abortion منع الحمل والإجهاض
-Contract عقد
-Contradiction تناقض
-Control, social ضبط اجتماعى
-Conversation analysis تحليل المحادثة
-Conversion, religious اعتناق، تحول دينى
-Co-operatives تعاونيات
-Corporate group جماعة مشتركة
-Corvee سخرة
-Cosmogony تفسير نشأة الكون
-Cosmology علم الكونيات (كوزمولوجيا)

(C)

-Cannibalism أكل لحوم البشر
-Cantometrics القياس المقطعى (الموسيقى)
-Capital رأس المال
-Capital accumulation تراكم رأس المال
-Capital intensity كثافة رأس المال
-Capitalism رأسمالية
-Cargo Cult طائفة الكارجو
-Cargo system نظام الكارجو
-Carrying capacity القدرة المحتملة
-Case study دراسة الحالة
-Cash نقد
-Cash crops محاصيل نقدية
-Caste طائفة (فى الهند)، طبقة مغلقة
-Catastrophe theory نظرية الكارثة
-Category مقولة، فئة
-Cattle culture ثقافة الماشية
-Caudillismo "الفتونة" (فى أمريكا الجنوبية)
-Ceremony حفل مراسمى، طقس
-Change تغير
-Charisma الكاريزما
-Charter ميثاق
-Charter, social ميثاق اجتماعى
-Chiefdom كيان رئاسى (أكبر من القبيلة)
-Childe, V.G. تشايلد، جوردون
-Childhood الطفولة
-Choice اختيار
-Choreometrics قياس وحدات الرقص
-Church كنيسة
-Circuit دائرة
-Circumcision, **female** ختان الإناث (الجائر)
-Circumcision, male ختان الذكور
-City, anthropology of أنثروبولوجيا المدينة
-Civilization حضارة
-Civil society مجتمع مدنى
-Clan عشيرة
-Class, social طبقة اجتماعية
-Class consciousness وعى طبقى
-Classification تصنيف
-Classificatory / descriptive kinship terminology مصطلحات القرابة التصنيفية / الوصفية
-Class struggle صراع طبقى
-Client تابع
-Cline خطوط المناسيب الثقافية (الكونتور الثقافى)
-Clique ثلة، زمرة
-Clitorectomy ختان الإناث (العادى)
-Closed corporate community مجتمع محلى مغلق
-Coalition ائتلاف
-Code قاعدة، قانون
-Code switching تغيير القاعدة
-Cognate ذوو القرابى
-Cognatic قرابى
-Cognitive **anthropology** الأنثروبولوجيا المعرفية
-Cohesion تماسك

(B)

-Bachofen, Johann Jacob
باخوفين، يوهان ياكوب
-Band عصبة
-Bandits العصابات
-Baptism العماد
-Barbarism بربرية
-Barter مقايضة
-Base بناء أساسى
-Baseline الخط الأساسى
-Basic personality الشخصية الأساسية
-Bastian, Adolf باستيان، أدولف
-Basteson, Gregory بيتسون، جريجورى
-Beattie, John Hugh Marshall
بيتى، جون هيو مارشمال
-Beauty جمال
-Behaviourism السلوكية
-Belief معتقد
-Benedict, Ruth Fulton بندكت، روث
-Bifurcation تشعب
-Big man الرجل الرئيس
-Bilateral ثنائى، ذو جانبين
-Bilineal, ambilineal الانتساب الثنائى
-Bilingualism الثنائية اللغوية
-Binary opposition التعارض الثنائى
-Biological anthropology
الأنثروبولوجيا البيولوجية
-Birth الميلاد
-Black أسود
-Black economy اقتصاد أسود
-Black power القوة السوداء
-Blood feud عداوة الدم
-Blood relation علاقات الدم
-Boas, Franz بواس، فرانز
-Body, anthropology of
أنثروبولوجيا الجسد
-Borrowing الاقتراض
-Boundaries الحدود (المعنوية)
-Bourgeois democracy
ديموقراطية البورجوازية
-Bourgeois economics
الاقتصاديات البورجوازية
-Bourgeoisie بورجوازية
-Breast feeding الرضاعة الطبيعية
-Bricolage النسج الأسطورى
-Bride capture خطف العروس
-Brideprice, bridewealth مهر
-Brideservice خدمة أهل العروس كمهر
-Brokerage سمسرة
-Bureaucracy بيروقراطية
-Burial دفن

-Amoral familism النزعة الأسرية المفرطة
-Anarchism فوضوية
-Anarcho-syndicalism
الحركة النقابية الفوضوية
-Ancestor السلف
-Androcentrism التعصب للذكورة
-Animatism الإحيائية
-Animism الانيميزم، المذهب الحيوى
-Anisogamy زواج اللاتماثل
-Annual cycle دورة العام
-Anomie اللامعيارية
-Anthropometry علم القياس التشريحى
-Anthropomorphism التشبيه بالإنسان
-Apartheid الفصل العنصرى
-Apical ancestor / ancestress
السلف الأعلى (الذكر والأنثى)
-Applied anthropology
الأنثروبولوجيا التطبيقية
-Appropriate technology
التكنولوجيا الملائمة
-Arbitration تحكيم
-Archaeology and anthropology
علم الآثار والأنثروبولوجيا
-Archaic أثرى
-Archetypes الطرز المنشئة
-Architecture and anthropology
فن العمارة والأنثروبولوجيا

-Arena ميدان التنافس
-Arensberg, Conrad أرنسبرج، كونراد
-Aristocracy الأرستقراطية
-Army الجيش
-Art, anthropology of أنثروبولوجيا الفن
-Articulation of modes of production
تمفصل أنماط الإنتاج
-Ascription الاكتساب بالميراث
-Asiatic mode of production
نمط الإنتاج الأسيوى
-Assimilation استيعاب، تمثيل
-Association رابطة
-Assymmetric / symmetric alliance
التحالف اللامتماثل / التحالف المتماثل
-Atom of Kinship الوحدة الأساسية للقرابة
-Attitudes اتجاهات
-Authority سلطة
-Authochonous أصلى
-Autocracy أوتوقراطية، حكم مطلق
-Auto-ethnography الاثنوجرافيا الذاتية
-Autonym اسم الشخص نفسه
(بغض النظر عن علاقته بالآخرين)
-Avoidance تحاشى
-Avunculate صلة الخؤولة
(العلاقة بين الخال وابن الأخت)
-Avunculocal الإقامة مع الخال

قائمة المصطلحات الواردة فى الموسوعة مرتبة حسب الأبجدية الإفرنجية

(A)

-Abbreviation in Kinship اختصارات القرابة
-Ablineal القرابة غير الخطية (المجانبة)
-Aboriginal السكان الأصليون
-Abortion إجهاض
-Accommodation تلاؤم
-Acculturation تكييف ثقافى
-Acephalous بلا زعيم
-Achievement and ascription الإنجاز والاكتساب بالميراث
-Achievement motivation دافعية الإنجاز
-Action anthropology الأنثروبولوجيا العملية
-Action theory نظرية الفعل
-Actor الفاعل
-Adaptation تكيف
-Adaptive strategy استراتيجية التكيف
-Adelphic polyandry تعدد الأزواج الإخوة
-Adhesion تماسك
-Adjudication الحكم القضائى
-Administration إدارة
-Adolescence مراهقة
-Adoption تبنى
-Adultery زنا (خيانة زوجية)
-Adulthood الرشد (سن الشباب)
-Aesthetics علم الجمال
-Affect شعور، عاطفة
-Affinity علاقة مصاهرة
-Agamy اللامعيارية فى الزواج
-Age, anthropology of أنثروبولوجيا العمر
-Age – area hypothesis نظرية العمر والمنطقة
-Age classes طبقات العمر
-Age grades مراتب العمر
-Age groups فئات عمرية
-Age sets طبقات العمر
-Age villages القرى العمرية
-Agnatic قرابة أبوية
-Agrarian reform إصلاح زراعى
-Agribusiness التجارة الزراعية
-Agriculture زراعة
-Aid مساعدة، معونة
-Alcohol كحول
-Alienation اغتراب
-Alliance theory نظرية التحالف
-Allopathic medicine الطب الألوباثى
-Alphabet الأبجدية
-Altered states of consciousness حالات الوعى المتغيرة
-Alternative medicine الطب البديل
-Alternative technology التكنولوجيا البديلة
-Althusser, Louis التوسير، لوى
-Altruism الإيثار، الغيرية
-Ambilineal الانتساب الثنائى
-Ambilocal ازدواج مكان الإقامة

قائمة المصطلحات الواردة فى الموسوعة
مرتبة حسب الأبجدية الإفرنجية

المؤلفة فى سطور:

شارلوت سيمور – سميث

أنهت دراستها في جامعة لندن؛ حيث حصلت على درجة الدكتوراه فى الأنثروبولوجيا من معهد دراسات أمريكا اللاتينية، وهى تَولى اهتمامًا خاصًا لدراسات النوع (الجندر)، وتستأثر منطقة حوض الأمازون ببحوثها التطبيقية، وشغلت لفترة وظيفة أستاذ الأنثروبولوجيا بجامعة الأمازون، فى إيكيتوس بدولة بيرو، وهى الآن خبيرة دولية فى التنمية.

المترجمون فى سطور:

١- الأستاذة الدكتورة علياء شكرى

أستاذ علم الاجتماع بكلية البنات - جامعة عين شمس. تهتم بدراسات الثقافة، مع التركيز على التراث الشعبى، ودراسات المرأة.

٢- الأستاذ الدكتور محمود عودة

أستاذ علم الاجتماع بكلية الآداب - جامعة عين شمس. يهتم بدراسات المجتمع الريفى، وقضايا التنمية، وسوسيولوجيا المجتمع المصرى.

٣- الأستاذ الدكتور أحمد زايد

أستاذ علم الاجتماع وعميد كلية الآداب - جامعة القاهرة. يهتم بدراسات النظرية الاجتماعية، وعلم الاجتماع الثقافى، والدراسات الثقافية.

٤- الأستاذ الدكتور طلعت مصطفى

أستاذ علم الاجتماع بكلية الآداب - جامعة بنى سويف. يهتم بدراسات علم الاجتماع الصناعى والتنمية الاجتماعية.

٥- الأستاذة الدكتورة سعاد عثمان

أستاذ علم الاجتماع والأنثروبولوجيا بكلية البنات - جامعة عين شمس. تهتم بدراسات التراث الشعبى المصرى ودراسات المرأة.

٦- الأستاذة الدكتورة نجوى عبد الحميد

أستاذ الأنثروبولوجيا بكلية الآداب - جامعة حلوان. تهتم بدراسات التنشئة الاجتماعية لدى الجماعات المصرية المختلفة، ودراسات البيئة من زاوية أنثروبولوجية.

٧- الأستاذ الدكتور على محمد المكاوى

أستاذ الأنثروبولوجيا ورئيس قسم الاجتماع بكلية الآداب. يهتم ببحوث الأنثروبولوجيا الطبية وعلم الاجتماع الطبى.

٨- الأستاذ الدكتور محمود عبد الرشيد

أستاذ علم الاجتماع بكلية الآداب - جامعة المنيا. يهتم بدراسات الثقافة المصرية، خاصة المعتقدات الشعبية، والثأر وغيرها.

٩- الدكتور فوزى عبد الرحمن

أستاذ علم الاجتماع والانثروبولوجيا المساعد بكلية البنات - جامعة عين شمس.

١٠-الأستاذ الدكتور عدلى السمرى

أستاذ علم الاجتماع بكلية الآداب - جامعة القاهرة. يهتم بدراسات المشكلات الاجتماعية، خاصة مشكلات الجنح والجريمة.

١١-الأستاذة الدكتورة منى الفرنوانى

أستاذ علم الاجتماع والأنثروبولوجيا بكلية البنات - جامعة عين شمس، لها اهتمامات واسعة بدراسات العادات والتقاليد المصرية.

١٢-الأستاذة الدكتورة فاتن أحمد على

أستاذ علم الاجتماع والأنثروبولوجيا بكلية البنات - جامعة عين شمس، اهتمت بدراسة التراث الشعبى المصرى، خاصة التراث المادى منه.

١٣-الأستاذة الدكتورة هناء الجوهرى

أستاذ علم الاجتماع بكلية الآداب - جامعة القاهرة، تهتم بدراسة القطاعات الأقل تقدمًا ورفاهية فى المجتمع المصرى (العشوئيات والأحياء المتخلفة)، وتعمل كذلك مستشارة دولية فى التنمية الاجتماعية.

١٤-الدكتور محمد على إبراهيم

أستاذ علم الاجتماع المساعد بكلية الآداب - جامعة حلوان.

١٥-الدكتور محمد عبد الحميد إبراهيم

أستاذ علم الاجتماع المساعد بكلية الآداب - جامعة القاهرة.

١٦-الدكتور سعيد المصرى

أستاذ علم الاجتماع والأنثروبولوجيا المساعد بكلية الآداب - جامعة القاهرة. وخبير فى استخدامات مناهج علم الاجتماع فى رسم السياسة الاجتماعية، ودعم اتخاذ القرار العام.

المراجع فى سطور:

د. محمد الجوهرى

- أستاذ علم الاجتماع بجامعة القاهرة.
- عميد كلية الآداب – جامعة القاهرة،ورئيس جامعة حلوان الأسبق.
- أشرف وشارك فى عدد كبير من البحوث والندوات العلمية والمؤتمرات الدولية والعربية فى ميادين: علم الاجتماع ودراسات التراث الشعبى، والتنمية الاجتماعية، والدراسات الثقافية.
- مثّل مصر، على امتداد ١٤ عامًا، فى المؤتمر العام لليونسكو فى باريس.
- رأس "المجلس الدولى لدراسة التحولات الاجتماعية" التابع لليونسكو ١٩٩٥-١٩٩٧.
- ألف ونشر ١١٤ بحثًا ودراسة.
- ترجم وشارك فى ترجمة ٣٢ عملا.
- أشرف على ٥٢ رسالة دكتوراه، و٤٨ رسالة ماجستير.

الإشراف اللغوى : حسام عبد العزيز
الإشراف الفنى : حسن كامل



DICTIONARY OF ANTHROPOLOGY

Charlote Seymour - Smith

علم الإنسان، أو الأنثروبولوجيا، هو العلم الذى يتناول الإنسان من كل جوانبه الجسمية والاجتماعية والثقافية. وهذه الموسوعة هى الأولى من نوعها فى اللغة العربية، تقدم هذا الميدان للباحث المتخصص وللقارئ العام المثقف فى الوقت نفسه. وذلك من خلال ألفى موضوع.

وغاية هذه الموسوعة هى نفسها الغاية النهائية لعلم الأنثروبولوجيا؛ أن يطوف بنا بين الثقافات والجماعات الإنسانية، طولاً وعرضاً، أفقياً عبر المكان ورأسياً عبر الزمان. فنتعلم أن هؤلاء البشر وثقافاتهم ليست شيئاً واحداً.

فالأنثروبولوجيا هى العلم الذى يعلّم التنوع، ويلتمس لكل ثقافة منطقها ويبحث فيها عن تكاملها الداخلى ورقيّها وإنسانيتها. فإذا استطاعت الأنثروبولوجيا أن تعلمنا هذا المبدأ البسيط – العظيم الشأن فى الوقت نفسه – لأفدنا من هذا العلم أعظم الفائدة.

تصميم الغلاف: عماد حليم